



COMPOSTO E IMPRESSO NAS  
ESCOLAS PROFISSIONAIS SALESIANAS  
Rua Dom Bosco, 441 — Fone: 33-5459  
SÃO PAULO



2AP

# CONVIVIVM



JUNHO 1962

ANO I - NÚMERO 2 - VOL. 1

FILOSOFIA SOCIAL

DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

CIÊNCIAS SOCIAIS

ECONOMIA

FILOSOFIA POLÍTICA

ANTROPOLOGIA CULTURAL

ASPETOS DA CULTURA  
BRASILEIRA

VALORES DA NACIONALIDADE

*literatura — artes plásticas*

*cinema — teatro — música*

**REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA**

SÃO PAULO • BRASIL

# CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA

Junho 1962

Diretor Geral:  
Domingos Crippa



Pede-se enviar a correspondência, os manuscritos, as revistas para permuta e as obras para a resenha a CONVIVIVM, Redação e Administração, Av. Brigadeiro Luís Antônio, 2715 — São Paulo — Brasil.



*A revista Convivium reserva-se o direito de publicar ou não os artigos espontaneamente enviados à Redação. Os originais não serão devolvidos.*



## CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1962

### Brasil e Portugal

— assinatura anual (dez números)	Cr\$	1.500,00
— número avulso .....	Cr\$	150,00
— número atrasado .....	Cr\$	250,00

### Outros Países

— assinatura anual (dez números)	US\$	13,00
— número avulso .....	US\$	1,50

**Assinatura de Benfeitor ... Cr\$ 20.000,00**

# CONVIVIM

Junho 1962

— ANO 1 — NÚMERO 2 — VOLUME 1

## SUMÁRIO

HERALDO BARBUY — <i>Hedonismo e Trabalho</i> .....	3
DOMINGOS CRIPPA — <i>O Humanismo marxista</i> .....	15
FRANÇOIS H. LEPARGNEUR — <i>O Direito, fim da História para Kant</i> .....	40
A. C. PACHECO E SILVA — <i>Regicidas e Magnicidas</i> .....	51
EFRAIM TOMÁS BÓ — <i>A forma política do Colonialismo e a Colonização</i> .....	57
VICENTE FERREIRA DA SILVA F. <sup>o</sup> — <i>Liberdade e Imaginação</i> .....	71
PAULO EDMUR DE SOUZA QUEIRÓZ — <i>O Sentido e a função da classe média</i> .....	78

### L I T E R A T U R A

MASSAUD MOISÉS — <i>Uma reflexão heterodoxa acerca de Fernando Pessoa</i> .....	86
---	----

### M Ú S I C A

DINORÁ DE CARVALHO — <i>As paixões</i> .....	91
--	----

### C I N E M A

GUIDO LOGGER — <i>O mito da "Juventude Moderna" e os "Cafajestes"</i> .....	93
GUIDO LOGGER e HÉLIO FURTADO DO AMARAL — <i>Crônica Cinematográfica</i> .....	98

### R E S E N H A S

I. J. VERÍSSIMO — <i>Pombal, os Jesuitas e o Brasil</i> (J. P. Galvão de Souza) .....	103
M. CORVEZ — <i>La Philosophie de Heidegger</i> (M. Mattoso Silveira) .....	105



Digitized by the Internet Archive  
in 2018 with funding from  
Princeton Theological Seminary Library

<https://archive.org/details/convivium1219unse>

# HEDONISMO E TRABALHO

HERALDO BARBUY

1. — Retomando e ampliando algumas considerações que já elaborei num escrito anterior <sup>(1)</sup>, começarei pela representação do trabalho como sofrimento. O trabalho é um conjunto de atividades que têm seu fundamento universal como condição de sobrevivência. Mas o trabalho é também uma função cultural, ordenado numa certa hierarquia, visto segundo um determinado modelo que depende de cada visão particular do mundo. As culturas lúdicas, as culturas estéticas e as contemplativas tiveram do trabalho uma noção inteiramente diversa da nossa. Estamos imersos numa cultura que vê o mundo como trabalho e como hipótese de trabalho; em nossa visão, a natureza é um laboratório, o corpo uma usina e a ciência um método de trabalho. No entanto, a visão grega da vida como beleza e contemplação relegava o trabalho a um plano inferior; por trabalho os gregos entendiam a atividade muscular e não a atividade estética. O esforço muscular compulsório, associado à idéia da escravidão, sempre se lhes apresentou como estranho à beleza, como inferior e como indigno do homem livre. Frequentemente associaram a idéia de trabalho ao caos, à matéria e à deformidade. Xenofonte, por exemplo, atribuía a Sócrates a opinião de que o justo desprezo que recai sobre o trabalho, vem de que destrói o corpo, compele o escravo a uma existência sedentária e sombria e anula a beleza; o trabalho aniquila os corpos e em corpos aniquilados a alma perde a energia (*Econômicas*, IV, 2) <sup>(2)</sup>. Con-

---

(1) *Cultura e Processo Técnico*, Fac. C. Econ. e Adm. da U.S.P. (Bol. 18).

(2) Este antigo ponto de vista é adotado pelos autores contemporâneos, que vêem no trabalho uma fonte de tédio e exaustão psíquica. O trabalho taylorizado deforma o trabalhador, reduzindo suas imagens e seus gestos às necessidades mínimas de sua profissão. Em troca da adaptação precisa dos gestos à máquina que domina o homem, a consciência se reduz a tal ponto



cebida a vida como ato estético, o trabalho é o elemento formante, opõe-se à glorificação do corpo, isto é, à harmonia e à liberdade. É o elemento diabólico, contraditório, portador da adversidade.

A divisão grega do trabalho, que consagra a escravidão como fato natural, deriva da representação do trabalho como atividade inferior e muscular, compulsória e incompatível com a liberdade. E deriva principalmente da oposição entre *consciência senhorial* — para a qual a vida é uso — e *consciência servil* — para a qual a vida é produção. — Segundo Aristóteles, as grandes virtudes como a coragem, a temperança, a justiça não são próprias de quem trabalha. Só o homem livre pode ser temperado, corajoso e justo. Ademais, o desprezo que em toda a Grécia recaía sobre o trabalho é ilustrado pelas observações de Heródoto, segundo as quais, excetuados os Coríntios, que tinham em boa conta os artífices, entre todos os demais gregos, — como também entre os Trácios, os Scitas, os Persas e os Lídios — os que se dedicavam às artes “mecânicas” eram vistos como seres ínfimos, por oposição aos que não exerciam nenhuma profissão manual. Na escala dos valores sociais a carreira das armas era a mais nobre <sup>(3)</sup>. — Se bem examinamos a razão do prestígio que em todos os tempos cercou a carreira das armas, vemos que ela exprime a determinação de escolher entre a liberdade e a morte, e que é o oposto da escravidão; o nobre morria mas não se tornava escravo. Uma das fontes da escravidão, discutida por Aristóteles e reconhecida como legítima na Antiguidade, era a guerra, pela qual os prisioneiros se tornavam escravos dos vencedores <sup>(4)</sup>. Há escravos que são tais porque, entre a morte e a escravidão, preferiram a escravidão. Nisto se põe aquela obscura relação estabelecida por Hegel entre a condição de escravo, associada à condição do trabalho, e o medo da morte. Ora, o prestígio dos guerreiros sempre veio de que escolheram

---

que promove os comportamentos padronizados, sonambúlicos e embotados das multidões atuais. A personalidade individual se destrói em benefício do indivíduo coletivo. Declinam a imaginação e as faculdades estéticas. O confronto entre a inimitável riqueza das formas e coloridos medievais com a fria arte funcional nos mostra a pobreza da imaginação atual. Todas as nossas técnicas reunidas são incapazes de reproduzir um só dos vitrais da catedral de Chartres. Se comparamos o castelo medieval e a catedral gótica com os arranha-céus atuais temos a brutal oposição entre o trabalho concebido como ato estético e o trabalho taylorizado. O empobrecimento acústico se manifesta na simplificação das linguagens e na deterioração das inspirações musicais.

(3) HERÓDOTO, II, 167.

(4) Polit. L. I, cap. II.



uma existência que representa a insegurança e o perigo constante da morte. A oposição entre o guerreiro e o escravo se encontrava já nos poemas órficos sob a forma da oposição entre os *opes* e os *inopes*, que depois se tornou a oposição entre os *nobiles* e os *ignobiles*.<sup>(5)</sup> Em muitas cidades gregas, os trabalhadores manuais, mesmo não sendo escravos, eram excluídos das magistraturas e perdiam os direitos de homens livres.

Se o homem é corpo e alma, como ensina Aristóteles, e se a atividade corporal absorve o que há no homem de superior e livre, o trabalho braçal destrói a nobreza potencial do homem. Torna-o escravo, porque o põe a serviço, não de suas faculdades superiores, mas do que há nêle de subordinado e dependente, que é a matéria, que tem de comum com os animais.

A identificação do escravo e do trabalhador é muito nítida em Hegel <sup>(6)</sup>. Aristóteles havia definido o escravo como aquele que não se pertence a si mesmo, mas que, ao contrário, mesmo sendo homem, pertence a outrem; e acrescentava que uma coisa possuída é um instrumento que serve para o uso (do senhor) e que está separado do corpo a que pertence <sup>(7)</sup>. Em Hegel, o escravo — ou o que trabalha — é o que realiza a operação do senhor. O escravo elabora a coisa de que o senhor usa e a essência da escravidão é êste elaborar que constitui uma negatividade da coisa elaborada. O escravo se forma pelo medo, pelo serviço, pelo trabalho, até que, no movimento dialético, o escravo, que era um ser para o senhor, se torna um ser para si, formado pelo trabalho <sup>(8)</sup>. Mas o terror está na base da condição servil. Quando a consciência servil se torna um ser-para-si, isto é, quando se torna independente, ela nega e absorve no trabalho o seu terror originário; é uma necessidade para a consciência servil, esta fabricação de objetos, feitos por ela mesma e diante dos quais possa superar o terror inspirado pelo senhor. A consciência servil se encontra a si mesma nos produtos do seu trabalho

---

(5) *Opes*, ricos e felizes; *inopes*, pobres e infelizes. O orfismo justificava a escravatura quando ensinava que o *ops* é a inteligência e o *inops* a matéria; que o *ops* tem livre-arbítrio e o *inops* não tem vontade própria: São os mesmos argumentos de Aristóteles.

(6) *Phenomenologie des Geistes*.

(7) *Polit. L. I. Cap. II. § 7*. É escravo o que serve o senhor; e a palavra *servo* vem de *servare*, indicando aquele a quem, por uma graça, o vencedor conservou a vida. O servo trocou a liberdade pela existência.

(8) De Hegel nasce a teoria do trabalho e de toda a técnica como negatividade absoluta e como emersão da consciência do escravo.

que não são outra coisa senão ela mesma. O terror primordial é a condição de todo êste processo.

2. — Mas com tôdas as diversidades culturais, a noção do trabalho como atividade para outrem, ou como atividade muscular ligada a condições inferiores é uma representação coletiva que, de algum modo, persiste desde todos os tempos. A imagem do trabalho sugerindo a fadiga e o elemento adverso da vida (a angústia pânica de que falava Hegel) repousa como num consenso universal e popular. A etimologia da palavra *trabalho* tem relação com êsse consenso que lembra o sofrimento físico. Os verbos trabalhar e sofrer são sinônimos em muitas línguas. Trabalhar vem do latim decadente *tripaliare*, que provavelmente significa a tortura imposta pela aplicação de um instrumento de três bastões. A relação entre o trabalho e o sofrimento se exprime no antigo provérbio português: Quem não trabuca, não manduca; são muitos os sentidos do verbo trabucar, mas todos indicam esforço e fadiga; pode indicar o esforço de bater com o trabuco; o verbo trabucar indica às vêzes a lida contra o mar que faz soçobrar o navio ou que desvia o seu rumo. *Quem não trabuca não manduca* exprime afinal a visão da vida daquela consciência servil de que falava Hegel e é também a tradução popular da expressão bíblica segundo a qual o homem há de comer o pão com o suor do seu rosto. Isto não quer dizer na teologia cristã que se não houvera pecado original não houvera trabalho, mas que o trabalho desde então se tornou necessário e penoso, o que vem indicado pela imagem do suor no rosto. Santo Tomás, no seu comentário às sentenças de Pedro Lombardo, diz que no estado de inocência o homem era agricultor e que o trabalho não era então penoso; isto significa o reconhecimento do trabalho como *categoria ôntica*, isto é, não como castigo em si, mas como atividade acompanhada de esforço e dor em consequência do pecado original; mas não só o trabalho, como também o exercício da razão e das virtudes se tornou laborioso depois do pecado; é a condição atual da vida humana que impõe o trabalho como esforço e necessidade; e o provérbio português constitue afinal a tradução das palavras de São Paulo aos Tessalonicenses: *Si quis non vult operari, non manducet*.

Fora da visão judeu-cristã da vida, o paraíso perdido, isto é, a Idade de Ouro de que falam os textos hindús, e assim também Hesíodo, nos *Trabalhos e os Dias* e Ovídio nas *Metamorfoses*, foi concebido como isento de trabalhos. Hesíodo diz que as primeiras gerações humanas viveram longe do mal e do trabalho; na Idade de Ouro o homem não trabalhava,



porque o trabalho deriva do declínio e da corrupção do homem. Platão traz a reminiscência dessa Idade de Ouro legendária, tão popular em Atenas que Aristóphanes a escolheu para tema de uma de suas paródias. Mas a imagem da Idade de Ouro sem trabalho nasce da concepção greco-romana do trabalho, segundo a qual as atividades estéticas, intelectuais ou bélicas não são trabalho. Nas tradições indo-germânicas, a guerra e o trabalho frequentemente se opõem: os que fazem a guerra superam as condições da vida e são senhores porque desafiam a morte; a palavra *Arya* quer dizer *senhor* no sentido mais amplo, isto é, aquele que não teme a morte. Na religião germânica, o paraíso se identifica com a guerra perpétua; o Walhalla é concebido como um palácio gigantesco onde os heróis, trazidos a Wotan pelas *Walkyrias*, se banqueteam tôdas as noites e saem tôdas as manhãs para combater até o cair do dia. Aos portadores dessa religião, que identificava o paraíso com a guerra, os romanos justamente denominaram *germani*, palavra que, entre muitas etimologias discutidas, provavelmente significa *homens de guerra*. O Walhalla é um paraíso de pura fruição, que transcorre entre banquetes e combates, estranho aos paraísos intelectuais que emanam da consciência educada no trabalho.

A visão do trabalho como esforço e fadiga deriva de representações coletivas que associam o trabalho à necessidade ou a situações de sofrimento. A associação do trabalho com o sofrimento se exprime em muitas línguas, em palavras que indicam os dois sentidos; em grego, no verbo *poio*, faço, lavro ou peno; no substantivo *ponos*, dor e trabalho; de *poiné* vêm os termos pena e penitência. Em latim, o substantivo *labor* e o verbo *laborare* são sinônimos de penar e figuradamente significam desventura e dor. E quando dizemos uma *trabalhosa vida*, queremos dizer uma vida de sofrimento.

Este sentido do trabalho, como sinônimo de atividade compulsória e dor, tem também o seu fundamento objetivo porque o trabalho realmente é uma atividade que, física ou psiquicamente, custa esforço e pena. Este é um dos traços que distinguem o trabalho e a distração. A distração é uma atividade voluntária que tem em si mesma o seu fim próximo. Mas o trabalho é apenas um meio, cujo fim é a produção de um bem econômico. É uma atividade que anula a vida para transformá-la num meio de produção. (Quando Aristóteles dizia que a vida é uso e não produção, opunha viver e trabalhar). O trabalho tem como fim satisfazer as necessidades da existência, uma luta sempre renovada contra a limitação



dos bens de consumo. Bens que não respondem já unicamente a necessidades primárias, senão também a uma rede de necessidades culturais que se estreita à medida em que a vida social se complica. Aplicando uma frase de Schopenhauer podemos dizer que o homem é cada vez mais uma concreção ambulante de necessidades. Trabalha para não sofrer e sofre por trabalhar. Desde que aquela consciência servil, de que falava Hegel, se transformou numa consciência econômica de si, o antigo medo do senhor, assumiu a forma do medo do futuro, um medo que torna o indivíduo sempre inseguro, porque já não o atingem apenas as necessidades atuais e presentes, senão também todas as necessidades futuras, prováveis ou possíveis. A consciência do trabalho, isto é, a consciência que projeta o futuro, que planeja, calcula e prevê, é também a consciência do sofrimento porque sofre antecipadamente todas as possibilidades da miséria que os seus planos combatem. Não se desvanece a noite hegeliana do terror servil, porque o futuro é, não só um campo de acasos imprevisíveis, como ainda, principalmente para o indivíduo, o futuro é a morte como senhor absoluto. O medo do senhor pôde ser superado no produto do trabalho; mas o medo do senhor absoluto transcende o produto do trabalho, porque o senhor absoluto é também a impossibilidade do trabalho, é a morte, ou o não-trabalho absoluto.

Além disso, a representação do trabalho como dor sempre esteve ligada à experiência concreta. Todo trabalho constitui esforço físico ou mental, esforço cuja mensuração a psicologia e a fisiologia do trabalho tornaram possível. O trabalho se torna tanto mais oneroso quanto maior é a desproporção negativa entre a energia disponível e a energia consumida. Quando se rompe o equilíbrio entre a reserva e o consumo da energia, o trabalho, já de si penoso como atividade compulsória, se torna um esforço anti-natural e o seu rendimento diminui até a exaustão da energia. As sociedades produtivistas já vêem no trabalhador (e todos são trabalhadores em tais sociedades) uma espécie de máquina que tem a capacidade de renovar e regular as suas próprias energias; como as máquinas precisam de combustível o trabalhador precisa de descanso (a frequência das pausas de repouso é mais eficiente que a duração prolongada do trabalho). Fundado na contabilidade do esforço e do rendimento, da energia disponível e da energia consumida, regulada pela contração, pelo encurtamento e pela rapidez dos movimentos musculares, o ideal produtivista já tornou possível extrair de cada indivíduo o máximo de suas possibilidades. De modo que, em

todos os sentidos, o trabalho se apresenta sempre como sofrimento. Nas sociedades industriais, altamente especializadas e mecânicamente integradas, onde, na ordem competitiva capitalista ou socialista, cada qual é compelido a dar tudo de si para sobreviver, o trabalho pode inclusive identificar-se à vida como sofrimento.

3. — Apesar de tôda esta milenar identificação do trabalhar e do sofrer, é possível sustentar a tese de que o trabalho não é sofrimento em si. Existe uma linha da atividade na direção da expansão vital, que é alegria e não sofrimento. Mas o trabalho se torna sofrimento quando constrange e depaupera a energia disponível, física ou psíquica; o trabalho é sofrimento quando anula a vida orgânica e quando destrói a vitalidade anímica. A noção do trabalho como puro sofrimento vem de que seu exercício rompe o natural de tôda atividade que em princípio deveria ser espontânea e livre. A representação do trabalho se associa à do sofrimento também porque vem inevitavelmente ligada à idéia de servidão, que elimina a espontaneidade e a liberdade. Ou, por outros termos, o trabalho muscular se apresenta, não só nas comunidades antigas, mas também nas sociedades atuais como *condição social* e não só como esforço doloroso puro e simples. Esforço doloroso é também o do atleta que exhibe até a exaustão suas energias físicas: mas tal atividade é espontânea e livre, não decorre de uma condição social. O problema tem estreita relação com a escala dos valores sociais, que varia de cultura a cultura.

O espírito produtivista, nascido da consciência educada no trabalho, desenvolveu tôdas as técnicas que já estão reduzindo ao mínimo o consumo da energia física no trabalho. Mas o desenvolvimento das técnicas mecânicas de produção não consegue impedir que a fadiga psíquica cresça na mesma proporção em que diminui a fadiga física. Grande número de males sociais contemporâneos, como o alcoolismo e a toxicomania, estão relacionados com o tédio das atividades mecanizadas e constituem meios inadequados de fuga à fadiga psíquica. O aparecimento da grande indústria, com a mecanização do trabalho, refinou o processo do sofrimento. E a formação das grandes metrópoles constitui uma das causas evidentes da situação desorientada da existência atual, com a propagação da neurose em larga escala, a qual já Pavlov associou à fadiga nervosa. Encontrada a proporção para o equilíbrio entre a renovação e o consumo da energia física, a fadiga se desloca para o plano físico, onde o remédio não é



tão fácil, quando o trabalho se tornou uma atividade psicológicamente destituída de finalidade.

Se a primeira lei intrínseca do trabalho é a que regula a distribuição proporcional entre a reserva e o consumo da energia física, a segunda lei, ainda mais importante, é que o trabalho, como todo movimento deve ser marcado por uma direção. O trabalho econômico, mais que qualquer atividade, é um *puro meio* porque requer sempre um *fim*. (A ausência da noção dêsse fim é o mais forte ingrediente da fadiga psíquica). Na extrema divisão e especialização das tarefas atuais, cada indivíduo sabe que participa da elaboração do produto final, de que executa uma parte mínima; mas ninguém sente a finalidade global do trabalho. O trabalho de cada indivíduo se tornou insignificante em relação ao todo. Todos trabalham, mas ninguém faz realmente nada; o indivíduo não é produtor, como no tempo dos escravos, mas peça da produção.

O refinamento de certos sistemas penitenciários já concebeu o trabalho sem finalidade como um castigo dos mais terríveis a que nenhum condenado resiste muito tempo: tal o exemplo dos prisioneiros obrigados a levar pesadas pedras de um canto a outro do pátio da prisão, e em seguida a repetir, contado certo tempo que nunca varia, o movimento em sentido inverso, recolocando as pedras onde estavam antes. A repetição diuturna, inútil dêsse esforço sem finalidade destrói os prisioneiros muito mais rapidamente do que os trabalhos destinados a um fim, por mais pesados que sejam. Aqui, ao esforço doloroso do trabalho, se acresce o tormento insuportável da sua inutilidade. Oscar Wilde, em seu *De Profundis* descreve o suplício a que o condenaram em "Reading House" e que consistia em fazer uma corda, desfazer a mesma corda, e tornar a fazer a mesma corda e assim indefinidamente. Quando o trabalho não tem finalidade útil, o esforço aumenta e o suplício se torna realmente insuportável. Os gregos exprimiram tal suplício no mito do Tonel das Danaides.

O esforço do trabalho em todos os tempos foi reduzido pela vivência do seu fim. Assim o artífice — trabalhador manual — vê o que faz e porque trabalha, pondo a intenção no conjunto da obra. No tempo do artesanato, cada obra era obra de arte, marcada pela personalidade do seu autor. Todo trabalho era pessoal; e a noção de finalidade estava bem viva no artífice que o executava. Mas, a era da produção em massa e em série eliminou o sentido do acabamento do trabalho; cada operário realiza uma só e sempre a mesma tarefa, parte minúscula do conjunto que freqüentemente ignora. Sua obra se perde no gigantismo da produção. Não



sabe se trabalha numa fábrica de máquinas operatrizes ou de bombas atômicas: só sabe que aperta tais e tais porcas e parafusos, indefinidamente, sem nenhuma noção do conjunto. E esse trabalho assim coletivizado, pela extrema divisão a que chegou, é, para a subjetividade do trabalhador, o mesmo que um trabalho de repetição infinita, trabalho sem fim, e fonte de exaustão psíquica. A norma intrínseca do trabalho é que todo trabalho tenha uma finalidade e esta finalidade é tanto mais vivida pelo operador quanto mais está próxima dêle. Pode-se estabelecer uma oposição diametral entre o artífice que realiza a sua obra, e o robot que manipula as alavancas e os botões daquela usina retratada no filme expressionista alemão "Metropolis".

4. — Trabalhar então é sofrer, seja pela condição social que o trabalho representa, seja pelas necessidades prementes a que o trabalho responde, seja pela extrema divisão a que chegaram as tarefas que anulam a personalidade do trabalhador. O trabalho manual voluntário, ou as atividades artísticas e vocacionais só podem existir hoje quando inseridas na divisão social do trabalho e quando fontes de subsistência, (que se tornam cada vez mais raras). A engrenagem mecânica da produção e do consumo tolera cada vez menos o capricho da atividade individual; enquadra, padroniza e especializa o indivíduo em atividades que só têm sentido fora da sua vontade pessoal.

Mas, o suplício da atividade compulsória e inútil é, pelo menos, tão pungente quanto o da condenação à inatividade absoluta. Schopenhauer, que descreveu com suma arte e rara perfeição os sofrimentos e as misérias da vida, — da vida que oscila entre o tédio e o desespero — refere o martírio da ociosidade no exemplo dos prisioneiros condenados a não fazer nada, absolutamente nada. A inatividade absoluta gera um desespero de proporções tais que a vítima perece rapidamente, resistindo com menos dificuldade aos mais duros sacrifícios do que à inação involuntária. A vida impõe, segundo Schopenhauer, ou o sofrimento do trabalho, destinado a preservar uma existência, que afinal será de qualquer modo aniquilada, ou o tédio, outra forma de sofrimento, ainda mais refinada, mais insuportável.

Se o trabalho portanto é sofrimento, isto não significa que o ócio seja a felicidade. O êrro capital do hedonismo consiste em pensar que, se a necessidade, se a carência é sofrimento porque é falta, à medida em que a carência diminua também diminua o sofrimento; de sorte que, abolidas tôdas as carências anula-se o sofrimento, e quando se consegue mais

do que o necessário, encontra-se a felicidade. Tal é uma conclusão a que o hedonismo não pode fugir. Na sua visão mecânica e quantitativa da vida, que desconhece completamente a natureza da existência, o hedonismo veio a constituir o fundamento ideológico do capitalismo e do socialismo que põem o ideal da felicidade no máximo consumo de bens econômicos.

Segundo o hedonismo, a felicidade deveria consistir no supérfluo e no ócio indefinido, tal como já se anuncia na era da automação global. Mas a experiência mostra que o ócio corresponde ao tédio, ao desespero, ao suicídio em massa, à delinqüência. O hedonismo é profundamente falso no seu pressuposto de que o prazer e a dor são homogêneos e quantitativos; êste foi também o pressuposto de Kant e Schopenhauer; mas o hedonismo, incapaz de tirar da premissa a rigorosa conclusão pessimista de Kant e Schopenhauer, continua a confundir a máxima felicidade com o máximo consumo, como se o homem fôsse unicamente um animal econômico, e como se realmente os males, as misérias e sofrimentos da vida fôssem de natureza econômica. Todos se recusam a ver que as preocupações econômicas partem da dilaceração mais íntima do fenômeno vital.

Todos os paraísos imaginados pela indigência mental do nosso tempo são paraísos mecânicos, automáticos, onde os homens terão tudo sem fazer nada. Eliminado o trabalho humano, a felicidade se medirá pelas estatísticas da super-produção, numa ordem comunizada em que o produzir indefinido não mais encontrará as barreiras da concorrência capitalista. O ideal do paraíso, que o Antigo Testamento põe num remoto passado, se projeta agora para o próximo futuro; redimidos do pecado original pela tecnologia, na mais paradisíaca ociosidade, Adão e Eva poderão comer tranqüilamente as maçãs sintéticas produzidas em série pelas máquinas automáticas. Na linguagem internacional do esperanto, os homens edênicos poderão passar o tempo enviando-se mutuamente mensagens de paz e felicidade. Tal é a concepção final da felicidade segundo o hedonismo, no dia em que a automação global viesse a construir sôbre a Terra o paraíso da super-produção e do super-consumo, no meio da ociosidade universal.

5. — Muito mais séria e mais profunda, a Idade Média, que integrava o homem no sentido religioso da sua existência, havia já estabelecido a instrumentalidade da riqueza, a sua relatividade, e a diferença de natureza que existe entre os bens qualitativos e os bens quantitativos. Santo Tomás mos-



trou que a felicidade não pode consistir no máximo consumo de bens materiais, porque todo bem quantitativo está sujeito à lei da utilidade decrescente. Mas, como já procurei dizer <sup>(9)</sup> num ensaio anterior, a viabilidade do hedonismo como fundamento ideológico do capitalismo e do socialismo, repousa na transposição da idéia medieval de Sumo Bem para a idéia burguesa de Suma Riqueza.

Se a máxima felicidade fôsse o máximo consumo, a posse dos bens materiais seria um fim em si mesmo, e a ociosidade seria o ideal da vida perfeita. O trabalho seria a maldição que a técnica deve banir para libertar o homem: Tal é uma interpretação, freqüente nos autores hedonistas, e que deforma inclusive o sentido clássico da vida contemplativa, porque tal sentido não punha a felicidade no ócio e sim nas atividades compatíveis com a liberdade e com o exercício da inteligência. O que os gregos opunham ao trabalho, compreendido como tarefa servil, não era a ociosidade, e sim o esforço para a perfeição contemplativa, para o conhecimento desinteressado, ou seja, para aquelas formas de sabedoria que Aristóteles denominou *theóricas*. Em nenhum tempo se entendeu a ociosidade e a posse do supérfluo como fim em si, qual a forma da felicidade. Ao contrário, sempre se entendeu a ociosidade como a fonte de todos os vícios.

O trabalho grava a existência como um esforço doloroso, mas a ociosidade pesa como um suplício. Disto é preciso tirar a lição anti-hedonística de que o trabalho não tem apenas uma função econômica, nem é somente um castigo, mas também uma redenção. A existência do trabalho é inerente ao homem, não só como produção de bens econômicos, mas também como necessidade interna, radical.

A idéia de que o trabalho nasce unicamente para satisfazer as necessidades econômicas, é de procedência hedonista. Mas o hedonismo não pergunta de onde vem a imposição de satisfazer as necessidades econômicas. Não pergunta por que motivo não é melhor morrer na ociosidade do que viver no trabalho. É que o trabalho, ao contrário do que pensam os que concebem o homem como máquina de produzir e consumir, não deriva só de necessidades externas, mas também e principalmente de necessidades internas e intrínsecas. Neste sentido é que a noção dolorosa do trabalho se confunde com a noção dolorosa das condições da presente vida. Se trabalhar

---

(9) *Sumo Bem e Suma Riqueza*, Anuário da Faculdade de Filosofia "Sedes Sapientiae", 1955.



pode parecer um castigo, o nada fazer é um castigo maior ainda. Há pois uma lei interna da vida e não só uma lei econômica, que impõe a atividade útil, seja de natureza física ou intelectual, seja braçal ou contemplativa. De onde, há também uma alegria do trabalho, quando o trabalho é natural. Em verdade, só não age, ou só não trabalha quem não vive. Talvez seja este o sentido mais íntimo do particípio latino *defunctus*, como significando o que já cumpriu, o que já trabalhou, o que já se desobrigou de suas tarefas. A morte é a *defuncção* da vida, como liberação do empenho e como quem diz *defunctus jam sum*: já me desempenhei do trabalho.

# O HUMANISMO MARXISTA

DOMINGOS CRIPPA

O meu trabalho sôbre o humanismo marxista exige uma observação prévia. O marxismo apresenta-se como um humanismo, tendo mesmo a pretensão de ser o único humanismo possível na época atual, a única filosofia do homem viável em os nossos tempos dominados pelas preocupações econômicas. Falar, porém, do humanismo marxista é falar de todo o sistema filosófico de *Karl Marx*, que é essencialmente uma filosofia do humano. Daí a necessidade de sintetizar o seu pensamento. Tôda síntese, no entanto, oferece perigos. O perigo das reduções simplistas, o perigo das classificações gerais, o perigo das interpretações apressadas. Terei por isso o cuidado, nesta exposição, de não dizer mais do que *Marx* quis dizer. Procurarei resumir seu pensamento no que êle tem de mais fundamental e característico, seguindo aquela trajetória que, ao meu ver, foi seguida pelo próprio *Marx*, trajetória esta que com dificuldade transparece no meio do emaranhado e complexo sistema de idéias filosóficas, políticas e religiosas.

A filosofia marxista, tanto nas obras de *Karl Marx* como nas dos seus principais discípulos, busca ser um humanismo perfeito, apresentando-se como visão completa do mundo e interpretação da totalidade do real pelo homem. Afirmando a necessidade de mudar totalmente a orientação contemplativa da filosofia, *Marx*, fundando-se na dialética homem-natureza, busca uma concepção nova e autêntica do homem, condizente com suas reais necessidades. A partir da “práxis” constrói um nôvo humanismo, mas ligado — a seu ver — à tradição filosófica ocidental.

De considerações de ordem econômica passou a filosofar sôbre a essência do homem e o destino que lhe é inerente. Nem poderia ser de outra forma. O homem não é uma entidade à parte do universo. Vive no mundo em comunhão con-

tínua com a natureza e com seus semelhantes. Tôda e qualquer filosofia da natureza e da sociedade, tôdas as teorias elaboradas em tôrno de problemas relacionados com o homem, terminam num humanismo. O homem é o centro do universo criado, seu sentido e sua justificação. Quando *Marx* afirma que a natureza inteira sem o homem é morta e destituída de sentido, nada mais faz do que repetir a asserção bíblica de que tôdas as coisas foram feitas para o homem.

Aos olhos de um marxista, porém, todo esforço de estabelecer e determinar uma teoria marxista do homem é falso, desde o primeiro passo. Isto porque uma teoria acêrca do homem supõe um pensamento reflexivo, no qual o homem deixa de ser homem para tornar-se mero “objeto” de um estudo autônomo e isolado.

Êste isolamento não corresponde à realidade, uma vez que o homem de fato se encontra engajado, pela existência e pela atividade, dentro da natureza, tornando-se homem na medida em que, por ação, a transforma. “Uma das características essenciais da filosofia marxista, filosofia da imanência, filosofia materialista, é de colocar, como um postulado a ser aceito sem demonstração, que a totalidade do homem explica-se por esta ação. . . O marxismo apresenta-se como o superamento da filosofia, como o método do homem concreto que vive, em cada instante, com o seu ser total que pensa e age” <sup>(1)</sup>.

Qualquer análise, no entanto, deve interromper o “movimento” desta ação transformadora e autocriadora. É o próprio *Lefévre* quem, justificando-a, o afirma: “a análise começa por destruir êste movimento a fim de alcançar os seus elementos e chega assim, num sentido, à abstração” <sup>(2)</sup>. É esta análise que ora nos interessa. Mesmo sem ser seguida da reconstituição do todo e do movimento na exposição sintética, a análise é legítima, mesmo como método dialético, dentro da filosofia marxista.

### O “SER NATURAL” DO HOMEM

O homem é o ponto de convergência das idéias e soluções marxistas. Todo o esforço filosófico e revolucionário, a aplicação do método dialético ao materialismo, os estudos acêrca

---

(1) J. MARCHAL, *Deux Essais sur le Marxisme*, Lib. de Médicis, Paris, 1955, pgs. 22-23.

(2) *O Marxismo*, Difusão Européia do Livro (Col. “Saber Atual”), S. Paulo, 1955, p. 33.



da história econômica, as próprias análises econômicas, são aspectos da mesma preocupação fundamental; o homem, seus sentimentos e idéias, seu valor e dignidade, sua infeliz situação atual e sua libertação final. “O comunismo, afirma *Marx*, enquanto naturalismo realizado, é um humanismo”<sup>(3)</sup>. Mais explicitamente *Cahin*: “A religião do comunismo é a do homem real, concreto, vivente, que pensa e sofre. O fim único das lutas do comunismo é o homem e o seu destino”<sup>(4)</sup>.

No seio do marxismo há uma afirmação do homem, do homem que é preciso *salvar*, do homem que é preciso *criar*. O que é, porém, êsse homem que se quer salvar? Qual o homem que se pretende criar?

É difícil resumir em poucas palavras todos os elementos e idéias filosóficas que contribuíram à elaboração do “homem novo” de Marx. Eis, a meu ver, uma definição: um ente natural e social, materialista e ateu.

### 1. *Um Ente Natural*

O homem é um ser imerso na natureza, cujos objetos êle conhece, transformando-os. No devir das suas relações com a natureza, o homem atinge os objetos na “práxis” e conhece as coisas, fazendo-as, mudando-as, transformando-as, ao mesmo tempo que se produz a si mesmo nestas ações. Dependendo diretamente de Feuerbach, Marx define o homem a partir das necessidades primárias, como ser natural.

“O homem é um ser natural. Como ser natural e ser natural vivente, é de um lado dotado de forças naturais, de forças vitais... estas forças nêle existem sob forma de aptidões, de instintos. Por outro lado, enquanto ser objetivo, natural, corporal, sensível, êle é um ser sofredor, dependente e limitado; isto quer dizer que os objetos dos seus instintos existem fora dêle, independentes dêle, e no entanto são objetos das suas necessidades, são indispensáveis e essenciais para a atuação e a confirmação das suas forças substanciais”<sup>(5)</sup>.

A história humana teve início com um ato do homem em busca daquilo que era necessário às satisfações de algumas necessidades primárias, realizando-se e fazendo-se a si mesmo no contato transformador da natureza em vista de si mediante esta ação. Poderíamos dizer que o homem é, para *Marx*,

---

(3) *Economia política e filosófica*, Oeuvres Philosophiques, t. VI, págs. 22-23.

(4) *Science et Religion*, Paris, Ed. Sociales, 1946, p. 58-59.

(5) Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844.

um corpo consciente de si, um composto físico-químico que, através de sucessivas transformações, chegou à consciência de si e de suas responsabilidades.

## 2. *Um Ente Social*

Dêste ponto de vista o homem marxista é *parte* de um todo homogêneo, materialmente homogêneo. Não é pessoa, que se opõe ao todo material e que, enquanto totalidade de matéria e espírito, o transcende, mas é parte de um todo que evolui. “O homem é o mundo do homem”, afirma *Marx* na “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel”. Em um momento desta evolução o homem começa a opor-se à natureza, porque toma consciência de si.

Esta tomada de consciência, porém, é obra do homem enquanto ser social, não enquanto indivíduo. A tese de *Marx* é muito clara: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que determina a sua consciência”. Temos aqui um dos aspectos fundamentais do humanismo marxista. O homem, mais uma vez, é definido não em vista de uma natureza, de uma dignidade, que já possui, mas em vista de um devir, de uma natureza que deve ser feita. Este devir, por sua vez, se processa, dentro de um todo, que é a sociedade. O homem não é pessoa, mas um ser social. Estranha esta oposição, porque desde *Aristóteles* o homem é definido como pessoa sem que isto implique recusa dos seus laços sociais. O homem possui uma natureza fixa e determinada, é um ser subsistente em uma natureza intelectual, porém, é essencialmente ordenado a uma vida social, na qual realiza plenamente suas capacidades de perfeição. O *ser social* de *Marx*, porém, nada tem a ver com o homem social do senso comum e da filosofia tradicional. Para *Marx*, as relações sociais não são um meio necessário ao pleno desenvolvimento da personalidade. São os seus elementos constitutivos. O homem é suas relações sociais. “O ser humano, afirma *Marx*, não é uma abstração inerente ao indivíduo. Na sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (6).

Esta a razão por que o marxismo está continuamente voltado para os problemas sociais, para a sociedade. Economia política, técnica perfeita dos problemas econômicos, teoria do valor e da mais-valia, luta de classes, tudo se propõe dentro

---

(6) *Teses de Feuerbach*, tese 6; Cf. CALVEZ, *O Pensamento de Karl Marx*, trad. de A. Veloso, (Col. Filosofia e Religião, Nova Série, 14.º vol.), Pôrto, 1958, vol. I, pág. 206. Ver também *Manuscrito 1844*, MEGA, págs. 114-120 e passim.

da perfeita perspectiva do homem-ser-social, cuja natureza e valores essenciais dependem da realização social. A teoria fundamental da alienação e da ação construtora, dependem diretamente, como do seu pressuposto necessário, da afirmação de que o homem é somente um conjunto de relações sociais. Se as “condições sociais” — e *Marx* as predeterminou anteriormente — não possibilitam ao homem tomar consciência de si, é porque ele está totalmente alienado de sua verdadeira nobreza. Não conseguiu ainda descobrir-se ou perdeu-se a si mesmo. A consciência é um produto social, dependente das condições materiais e econômicas. De acordo com a estrutura material e econômica surge determinada consciência. Alienada, nas infra-estruturas criadas pelo capitalismo, livre, nas estruturas que o comunismo criará.

O homem encontrar-se-á no instante em que, pela ação, realizando condições sociais favoráveis, se encontrar com o seu semelhante. Neste pressuposto *Marx* continua inteiramente hegeliano. Na “Fenomenologia do Espírito” *Hegel* escreveu: “A consciência de si existe em si, e por si, na medida e pelo fato de existir para uma outra consciência de si, isto é, na condição de ser reconhecido como tal por uma outra a ela semelhante” (7). O homem, por isso, não chega à consciência de si, refletindo no interior da sua razão abstrativa, contemplando sua própria natureza. Toda a contemplação é um vôo utópico do homem, que, longe de conduzi-lo a si mesmo, afasta-o, aliena-o cada vez mais de si. Encontra-se, porém, no instante em que encontra o outro, que também o encontra. É portanto imprescindível à realização do homem marxista a relação vivente e concreta com os demais homens.

A filosofia é superada pela ação direta sobre o mundo. “Só compreenderão o mundo aqueles que aceitarem misturar-se com ele e agir sobre ele, os que aceitarem o contacto com as coisas” (8). A ação contínua sobre a natureza tem como objetivo a socialização contínua da humanidade e por isso mesmo a criação contínua do próprio homem.

### 3. O Materialismo

Compreende-se por que o homem marxista é um ser exclusivamente material. O “ser natural” e o “ser social” do homem marxista nada mais são do que facetas do ser material.

---

(7) Trad. Hippolyte, 1959, t. I, p. 155.

(8) J. MARSCHAL, ob. cit., p. 22.



Em que consiste, porém, o materialismo de *Marx*? É preciso descer às fontes do seu pensamento para entendê-lo. Estudar o materialismo de *Marx* é buscar a raiz última de todo o seu pensamento.

A idéia fundamental do humanismo marxista não é de *Marx*, mas de *Feuerbach*. A dialética hegeliana, aos olhos de *Marx*, era a concretização progressiva do pensamento na natureza e na história, numa evolução lógica imperturbável, até à posse do próprio Espírito, do Absoluto.

Os passos evolutivos estavam fèrreamente determinados: da afirmação (o finito) à negação (o não-finito) à negação da negação (o não não-finito, isto é o infinito), num movimento eterno. Todos os sêres reais, bem como as idéias, nada mais são do que modalidades do desenvolvimento progressivo da Idéia do Absoluto. A idéia hegeliana, porém, absorvia tôda a realidade. Os sêres nada mais são do que derivados da idéia, do espírito do mundo, tornam-se categorias lógicas, fruto de construções mentais. *Feuerbach*, hegeliano de esquerda, inverte totalmente a dialética hegeliana. A realidade não é a idéia, mas tudo o que é porcebido pelos sentidos. “A existência real não é outra cousa que a existência material, sensível”<sup>(9)</sup>. Só os sentidos podem chegar à essência profunda das coisas. A inteligência, faculdade do espírito, não passa de uma ficção. Real é exclusivamente o material. A *Feuerbach* não interessa a natureza que circunda o homem, mas o homem em si mesmo. O seu humanismo, porém, é o mais crasso materialismo. O corpo, o corpo físico, sensível, é todo o homem. “Únicamente o corpo distingue a personalidade real da personalidade imaginária de um fantasma”<sup>(10)</sup>. Era o limite extremo, além do qual não era possível prosseguir. Comentando a *Teoria dos Alimentos de Maleschot*, *Feuerbach* adverte: “A teoria dos alimentos possui uma grande importância para a ética e a política. Os alimentos transformam-se em sangue, o sangue em coração e cérebro, em pensamentos e sentimentos. A alimentação humana é a base da cultura e da opinião humana. Quereis reformar um povo? Dai-lhe, em lugar de sermões contra o pecado, melhores alimentos. O homem é o que come”<sup>(11)</sup>.

*Marx* aceita o processo dialético de *Hegel* e o materialismo de *Feuerbach*. Porém classifica *Hegel* de mistificador, por ter tirado das coisas a sua existência real, — entenda-se “material” — transpondo-a à região nebulosa dos conceitos abstra-

---

(9) *A essência do cristianismo*, Paris, Lacroix, 1864, pág. 241.

(10) Ob. Cit., pág. 124.

(11) *Oeuvres Posthumes*, t. II, pág. 90.

tos, enquanto reserva a *Feuerbach*, a designação de servidor da metafísica burguesa pela sua timidez em opor-se a *Hegel*. Materialismo dialético, eis o método marxista.

“O meu método dialético, escreve Marx, no segundo prefácio do *Capital*, não difere apenas fundamentalmente do método hegeliano, mas é seu contrário direto. Para Hegel o processo do pensamento, que ele personifica sob o nome de Idéia, é o criador da realidade, realidade que não é outra coisa senão o seu fenômeno exterior. Para mim, o processo do pensamento outra coisa não é que o reflexo do movimento geral, transposto e traduzido no cérebro humano”... Este materialismo absoluto acabou volatilizado no ideal de *Feuerbach*, a Humanidade. Às abstrações hegelianas opôs uma nova abstração, à Idéia um mito, no qual os indivíduos, de carne e osso, se perdiam. O materialismo de *Feuerbach*, por outro lado, era estático e monista. Era necessário introduzir-se nêle a dialética, a fim de que a realidade material se tornasse de fato o homem, a sociedade dos homens. A dialética homem-natureza concretiza-se na ação do homem sobre a natureza em vista da criação das condições de existência e dos meios necessários para satisfazer às necessidades primárias. Esta relação de produção, no entanto, é relação de criação de si mesmo. Esta dialética, por sua vez, é essencialmente imanentista e marxista. Nada que transcenda esta relação de produtividade pode ingressar na constituição do homem.

#### 4. O Ateísmo ou a Religião do Homem

Para que esta auto-realização do homem seja possível é condição indispensável a supressão de Deus. Se o marxismo pretende ser um humanismo, uma teoria-prática da libertação total do homem, é precisamente porque exclui qualquer relação do homem com o Transcendente. Como afirma Calvez: “é precisamente por ser humanismo, que o comunismo é também ateísmo. De fato, a concepção marxista do homem e da sua realização é inseparável da supressão prática da religião e da negação teórica de Deus... o ateísmo é simplesmente o avesso de tal humanismo” (12).

A luta contra as alienações tem como fim a implantação do humanismo possivelmente ateu. Na ordem crítica a primeira alienação contra a qual se bate *Marx*, depois de *Feuerbach*, é a alienação religiosa. Na ordem prática a luta

---

(12) *O Pensamento de Karl Marx*, trad. de A. Veloso, Liv. Tavares Martins, Pôrto — (Col. Filosofia e Religião), 1959, vol., II, pág. 304.



deve mover-se contra as alienações que possibilitam e justificam a religião, as alienações econômica e social. O ateísmo, porém, tanto crítico quanto teórico desaparece efetivamente com a implantação do comunismo, e por isso mesmo o homem marxista é efetivamente ateu. “O ateísmo, diz *Marx*, enquanto supressão de Deus, é o devir do humanismo teórico... o comunismo, enquanto supressão da propriedade privada, é a reivindicação da vida humana real, como sendo sua propriedade, reivindicação que é a realização do humanismo prático” (13).

O ateísmo marxista, de que se nutre o humanismo, passa necessariamente por *Feuerbach*. É o próprio Marx quem o afirma: “para chegar à verdade e à liberdade não há outro caminho senão o que passa por *Feuerbach*” (14). Ora, é notória a posição de *Feuerbach*. Deus não é o criador do homem, mas sua criatura. É o próprio homem quem o criou, projetando, numa região obscura e nebulosa, as suas próprias perfeições. Sentindo o anseio de uma felicidade plena, o homem desnuda-se de suas qualidades, transferindo-as a um ser superior, do qual passa a esperar tudo, a recompensa e a felicidade eternas. Os atributos divinos são qualidades humanas, não de indivíduos, mas da espécie humana vista na sua totalidade.

O homem pobre inventa para si um Deus rico. Com isso o homem deixou de ser o que é, alienou-se de si mesmo, desumanizou-se. Deus existe e é perfeito à custa da existência e do empobrecimento do homem. O homem pobre possui um Deus rico. A consequência desta alienação é que o homem passa a viver para uma quimera, perdido para os compromissos terrenos. “A religião torna-se um vampiro da humanidade que se nutre da sua substância, da sua carne e do seu sangue”. Destruir a religião e suas ilusórias invenções é fazer com que o homem se encontre a si mesmo na sua verdadeira natureza terrestre, carnal, material (15).

Para *Marx* este ateísmo é profundamente incompleto. Nas “Teses sobre *Feuerbach*”, critica com certa violência a preocupação exclusivamente teórica do mestre. Quis salvar

---

(13) *Economie Politique et Philosophie*. Oeuvres Philosophiques, t. VI, pág. 85.

(14) Cit. por *Duquesne*, *Brèves Reflexions sur l'Athéisme*, Paris (Téqui) 1953, pág. 9-10.

(15) São idéias fundamentais da obra de *Feuerbach*: “A essência do Cristianismo.”



o homem, mas um homem teórico, acabando por alienar o homem na abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade é o conjunto das “relações sociais” com a natureza e seus semelhantes (tese 6.<sup>a</sup>). A realidade material, objeto da “percepção sensível” de Feuerbach continua apenas “gênero”, porque “não considera a sensibilidade, enquanto atividade prática dos sentidos do homem” (tese 5.<sup>a</sup>). Perdendo de vista o homem real e vivente, acabou no *Homem*, que é pobre substituição da “Idéia” de *Hegel*. A crítica da alienação religiosa deve ter em mira o homem real, porque suprime a alienação religiosa do homem real, suprime-se positivamente a religião. Realiza-se desta forma a passagem do ateísmo crítico ao ateísmo positivo, princípio de ação, porque condição do homem novo, que se cria a si mesmo na relação com a natureza. Este devir do homem, como veremos, é um movimento de perfeita imanência. Este humanismo integral equivale à supressão efetiva da religião e de Deus. Na medida em que o novo homem aparece, a religião desaparece. Por isso na sociedade comunista, plenamente realizada, não se põe o problema religioso. Está completamente sepultado com a sociedade que desapareceu. Em termos hegelianos, a crítica da alienação religiosa tornou-se efetiva — ateísmo positivo — e por isso mesmo foi também superada.

*Marx* viu a alienação religiosa sob duas formas, a do Estado cristão e a da religião privada. Em ambos, porém, encontra uma contradição. O Estado cristão é contraditório porque: primeiro, os princípios religiosos são inaplicáveis à existência política; segundo, por que o Estado deduz-se da razão livre. A atitude religiosa privada é igualmente contraditória porque vive de uma oposição insolúvel entre o que se crê religiosamente e o que se faz politicamente. O homem religioso não pode ser político, o homem político não pode ser religioso. Como “religioso” é um burguês da sociedade civil, como “político” é um cidadão do Estado. Nada mais absurdo para *Marx* do que um “Estado Cristão”. É contraditório em seus termos e por isso impossível, tão contraditório e impossível quanto o cristão que quer ser político ao mesmo tempo. “Lêde o De Civitate de Santo Agostinho, estudai os Padres da Igreja e o espírito do Cristianismo, e vinde-me dizer, depois, se é, quer no Estado, quer na Igreja, que se encontra o Estado cristão! Não será verdade que cada instante da vossa vida cotidiana é o desmentido da vossa teoria? Considerais vós, porventura, como ação má, chamar ao tribunal alguém que vos prejudica? E, no entanto, o Apóstolo diz que é uma má ação. Apresentais vós a face direita a alguém que

vos esbofeteia na esquerda? Ou preferís mover-lhe um processo? Mas o Evangelho não vô-lo permite. Não exigis vós, neste mundo, uma justiça racional? Não murmurais contra o mais insignificante aumento de impostos? Não protestais contra qualquer lesão da liberdade individual? Mas, como, se vos foi ensinado que os males dêste mundo não têm comparação com o esplendor da vida futura e que a aceitação resignada do sofrimento e da felicidade na esperança são virtudes cardeais? Não será certo que todos ou quase todos os vossos processos, e que a maior parte das vossas leis civís têm por objeto o direito de propriedade? E, no entanto, vos foi dito que os vossos tesouros não são dêste mundo!" (16).

Esta oposição resulta de uma sociedade de classes, que por sua vez reproduz a alienação econômica. Que religião é esta, no entanto, que resulta da alienação econômica e que, por sua vez, aliena definitivamente o homem de si, projetando-o num ser superior? É a religião da *resignação*, segundo a qual tudo será recompensado no outro mundo, é a religião das doutrinas sociais, que justificam tôdas as injustiças sociais. A êste respeito nenhum texto mais significativo do que o que se encontra na sua "Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel": "A miséria religiosa é, por um lado, a expressão da miséria real, e por outro, o protesto contra essa miséria. A religião é o gemido da criatura, acabrunhada pelo mal, é a alma de um mundo sem coração, e é o espírito de uma época sem espírito. É um ópio para o povo" (17).

A religião não resolve o problema humano porque, sendo o homem essencialmente um valor econômico, permite que o homem permaneça na "miséria" acalentando-o com a promessa de um paraíso futuro, no outro mundo. A religião foi inventada para tranquilizar o homem, desvirtuá-lo nos seus empenhos terrenos e para, mantendo esperançosa e submissa a multidão dos miseráveis, defender os privilégios da classe dominante.

A religião é uma fuga aos compromissos com a terra. Para o homem, que a inventa, ela representa uma *abstração* do seu próprio ser real. A realidade é o "ser profano" do homem, como ser no mundo. A religião importa uma abstração alienadora desta realidade. "O homem real, escreve *Marx*,

---

(16) *Rheinische Zeitung*, n.º 79, 1842. *Obras completas*, edição Mega, I, tomo I, pág. 246.

(17) *Oeuvres Philosophiques*, trad. Molitor, pág. 84.



não é um ser abstrato, exterior ao mundo real. O homem e o mundo do homem, é o Estado e a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, ou seja uma consciência errada do mundo, e isto porque também eles constituem um mundo falso” (18).

Esta situação desaparecerá desde que entre em ação o projeto da solução prática das contradições. Superada a alienação fundamental que é a econômica, pela força interna da dissolução do capitalismo ou pela força externa da revolução proletária, superar-se-á a alienação social e inapelavelmente a alienação religiosa. Suprimida a fonte das alienações, o homem toma consciência de si e percebe que, pertencendo ao próprio ser, ela “não se revela na religião e que, pelo contrário, se revela na religião aniquilada ou suprimida” (19). Dêste ponto de vista é infinito o abismo que separa *Hegel* e *Marx*. Enquanto *Hegel* reconhecia na religião uma idealidade suprema, *Marx* a suprime totalmente, como condição da afirmação do próprio ser (20). No comunismo de *Marx* não há nem sequer ateísmo, porque ele representa uma atitude crítica superada. No citado manuscrito *Marx* afirma: “O comunismo principia imediatamente com o ateísmo, mas o ateísmo está muito longe ainda de ser comunismo, uma vez que este ateísmo não ultrapassa ainda a abstração”.

*Marx* nega a Deus, não como *Feuerbach*, como *Nietzsche*, como todos os ateus “intelectuais”, para que o Homem viva. Nega Deus de maneira *efetiva*, criando o homem, divinizando o homem. Se toda a religião tende necessariamente a colocar Deus no centro do Universo e da vida do homem, ela será definitivamente superada no instante em que o homem se voltar para si mesmo, vendo-se como o novo centro de todas as coisas. “A crítica da religião desilude o homem, em ordem a fazê-lo pensar, agir, formar a sua realidade, como quem se tornou razoável, e isto para que ele passe a mover-se em torno de si mesmo e, por conseguinte, em torno do seu verdadeiro sol. A religião não é mais do que o sol ilusório, que se move em torno do homem, enquanto o homem não se move em torno de si mesmo” (21).

Inútil procurar refúgio fora do homem. O homem é seu próprio mundo, é a significação e razão suficiente de todas

---

(18) Ibid., pág. 84.

(19) Manuscrito de 1844, ed. Mega, I, tomo II, pág. 164.

(20) Cf. CALVEZ, ob. cit., II, pág. 310-311.

(21) *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, ed. cit., pág. 84.



as coisas. E *Marx* conclui seu pensamento: “A crítica da religião leva à doutrina de que o homem é para o homem o *ser supremo*” (22).

No instante em que o homem se tornar deus para si mesmo está superada a alienação religiosa e todas as demais alienações, porque de todas elas a religiosa é a principal.

Esta longa consideração em torno do problema de Deus e da religião fazia-se mister para uma justa compreensão do humanismo marxista. Suprimido efetivamente Deus, o homem realiza-se em plenitude. Por isso o comunismo apresenta-se como o único humanismo integral e afirma-se como a solução integral do problema humano. O comunismo não se apresenta apenas como uma negação de Deus, mas como uma afirmação da divindade do homem.

### O HOMEM QUE SE FAZ NA PRÁXIS.

Tudo isso está em evidente contradição com aquilo que o homem é e tem consciência de ser. Por que? Porque, responde *Marx*, o homem está profundamente alienado. Superando as contradições em que existe, pela dialética da ação, o homem chegará a ser realmente o que deve ser, um homem humano.

#### 1. A alienação do humano e o desumano.

A situação, ou o conjunto das situações, em que se encontra o homem que, renunciando ao mundo concreto, se atribui um mundo ideal, chama-se alienação. A alienação para *Marx* é algo diverso da alienação tipo hegeliano — aplicada logo a seguir às diversas formas da consciência religiosa por *Bruno Bauer*, *Strauss* e *Feuerbach*. Para *Hegel* a alienação é apenas “o momento dialético” (23).

O Eu-sujeito projeta idealmente o Eu-substância para fora de si, tornando-se exterior a si, para calmamente readquirí-lo mais rico em um momento posterior. Para *Marx* a alienação não é um momento dialético do saber total, mas é a situação existencial do homem comprometido com realidades que são o “outro” de si, nas quais “o homem a si mesmo se perdeu” (24). Diante das alienações, o homem marxis-

---

(22) Ibid., pág. 97.

(23) CALVEZ, ob. cit., I, pág. 67.

(24) CALVEZ, ob. cit., I, pág. 68.

ta coloca-se em posição de luta, procurando reduzi-las e suprimi-las para encontrar-se com seu verdadeiro ser.

A redução das alienações é obra de um processo dialético: a constituição do *humano* através do desumano. E desumano não é o que não procede da vontade ilustrada pela inteligência como, segundo *Marx*, a filosofia e especialmente a teologia sempre supuseram, mas é tudo aquilo que não é o próprio homem. O humano realiza-se na história, não através de um equilíbrio harmonioso entre o humano e o desumano, mas através das contradições; logo, o humano só pode constituir-se, por meio do desumano, de início a êle misturado para, em seguida, distinguir-se, através de um conflito, e dominá-lo pela resolução dêste conflito” (25). A contradição é necessária: a liberdade é atingida através da escravidão ou melhor da escravização; o enriquecimento da sociedade através da miséria das grandes massas humanas; o Estado livre através do Estado opressor. O desumano, o elemento negativo — a alienação do humano — não são os mitos da queda e do pecado, das paixões e dos vícios, do mal e do demônio; é a injustiça, a opressão, a miséria, a crueldade, o sofrimento, que existem não no plano das idéias, mas no campo prático da vida real. O desumano é a escravização e a humilhação no trabalho, a opressão por meio do Estado, a sujeição e a miséria impostas pelo capital, transformados em dinheiro e capital, instrumentos de escravização do próprio homem, nas mãos de uma classe privilegiada — a classe dominante.

O verdadeiro drama do homem, para *Marx*, é sua alienação nas cousas criadas postas ao seu serviço, nos produtos de suas mãos — o dinheiro, a propriedade, o Estado — que deveriam servi-lo. É preciso desalienar o homem, restituir-lhe a liberdade e a soberania. Esta desalienação prática não é obra da História — esta não realiza, não faz, não luta — mas do próprio homem que, dando-se ao trabalho, humaniza a natureza e reduz o que até agora o comprometia a meios de realização pessoal.

## 2. A criação do homem na “práxis”.

Todo o esforço de *Marx*, ao procurar libertar-se da imensa construção hegeliana, visa mostrar a eficacidade da “práxis” como solução real dos problemas humanos, para a libertação definitiva do homem. Na *tese II sobre Feuerbach*, diz: “Os filósofos outra coisa não fizeram senão interpretar

---

(25) LEFEBVRE, ob. cit., pág. 43.

o mundo de diversas maneiras; o que importa é transformá-lo". A transformação do mundo, da natureza, é concomitantemente criação do homem nôvo. Colocado diretamente dentro do conjunto das relações que, pelo trabalho, vão surgindo com a natureza, o homem as atinge numa ação social — "práxis" — que conhece as cousas produzindo-as ao mesmo tempo que produz o próprio homem.

O trabalho humano nada mais é do que a "relação fundamental ao real" — a natureza — que por sua vez é criadora do homem <sup>(26)</sup>. É a mediação entre êle e a natureza, a êle imediatamente ligada. Nenhuma realidade, nenhum valor humano fora desta relação mediata. Compreende-se que, em vista disso, a situação econômica e o desenvolvimento dos modos de produção, tenham uma importância essencial no humanismo marxista. Podem servir para o humano, como para o desumano, tudo dependendo daquela relação. Transformando a natureza, produz o objeto real e natural, apto a satisfazer suas necessidades primárias. Neste trabalho reproduz e humaniza a natureza. A natureza humanizada, por sua vez, sendo obra direta do homem, cria o homem porque é natureza mais trabalho. O homem produzindo, na transformação da natureza objetiva, os objetos necessários à sua subsistência produz-se a si mesmo.

A grande conclusão a que chega *Marx*, através do processo dialético homem — natureza, é que o homem é auto-criador, faz-se a si mesmo na "práxis", entendida não como ação mas como *facção*.

Esta conclusão constitui sempre para *Marx* uma verdade clara e indiscutível, desde o tempo em que preparou sua tese de doutoramento <sup>(27)</sup>. A negação de Deus assumiu sempre, no marxismo, o sentido de uma categórica afirmação do homem. *Prometeu*, que se revoltou contra os deuses, foi sempre o seu símbolo, repetindo, na Tese de doutoramento, as palavras atribuídas a *Prometeu*: "Eu odeio todos os deuses" e aquelas outras dirigidas ao bom servidor dos deuses, *Hermes*: "Quanto a mim, não trocarei jamais, podes estar certo disso, a minha sorte miserável, pela tua servidão. Prefiro ver-me atado a êste rochedo, a ser o criado fiel, o mensageiro de Zeus Pai". Esta a razão por que *Marx* canonizou *Prometeu*, declarando-o "o primeiro santo e o

---

(26) CALVEZ, ob. cit., II, pág. 313.

(27) A tese de doutoramento "Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie" (1841) permanece inédita, tendo sido publicada apenas em parte. Cf. Mega, I, t. I, *Oeuvres Philosophiques*, trad. Molitor, I, págs. 1-82.



primeiro mártir do calendário filosófico” <sup>(28)</sup>, tomando a decisão <sup>(29)</sup> de fazer de sua filosofia um caminho aberto à realização do mito prometeico. Contra todos os deuses, o homem deve afirmar-se como produtor de si e recriador da natureza. O trabalho transformador da natureza é o meio criador do homem. O processo dessa transformação — processo econômico — é o processo do desenvolvimento do homem.

O primeiro ato, realmente humano, dêsse processo, como vimos, e constitui o primeiro fato histórico, é a produção dos objetos necessários à sua subsistência e manutenção. Antes disso o homem não se distinguia do animal. Tornou-se homem no instante em que entrou em luta com a natureza, buscando os meios de satisfazer às suas necessidades. Nesta ação, bebendo, comendo, desenvolvendo suas capacidades artísticas, o homem descobre-se como homem, como um animal que se humaniza pelo seu trabalho. Reproduce e humaniza a natureza. Esta “práxis” — pensamento feito energia prática — é essencialmente social, porque o seu produto não é apenas o meu produto, mas igualmente o produto do outro homem, isto é objeto social. Se o homem se humaniza pelo seu trabalho, e este trabalho é também o trabalho do outro, compreende-se porque *Marx* define o homem como “um conjunto de relações sociais”! Reproduzindo a natureza, transformando-a, tornando-a social e humana, o homem se naturaliza, torna-se realmente homem natural. “Reproduzindo a natureza, fazendo dela uma nova natureza, uma natureza humana, social, o homem reproduz-se a si próprio” <sup>(30)</sup>. Pode-se por isso concluir que o marxismo é uma doutrina que vê o mundo — a natureza — como um celeiro de objetos que o homem deve transformar em produtos econômicos. Essa posição fundamental, se de um lado nos mostra quanto *Marx* sofreu a influência do seu tempo tecnicista e industrial, por outro lado nos mostra quanto *Marx* e o marxismo estão longe daquela outra atitude perante a natureza, feita de admiração, respeito e devoção. Aquela é a atitude econômica, essa a atitude cultural, aquela quer transformar a natureza, essa conservá-la; aquela admira o que o homem faz, essa encanta-se diante daquilo que o homem não faz. Assenhoreando-se das suas forças criadoras, escreve *Marx*, descobre que “tudo o que se chama história não

---

(28) Cit. por CALVEZ, ob. cit., II, pág. 313.

(29) Cf. carta escrita ao pai (1837).

(30) CALVEZ, ob. cit., II, pág. 314.

é outra coisa que o processo criador do homem pelo trabalho humano, o devir da natureza pelo homem. Isto prova evidente e irrefutavelmente a criação do homem por si mesmo” (31).

O fato fundamental que domina esta história de transformação e autocriação é a posse da natureza, e a equivalente posse do seu ser, isto é a *propriedade*, que representa todos os valores humanos criados pelo homem. Se, porém, o trabalho é social, a propriedade deve ser social.

No instante em que ela se torna privada o homem é alienado do seu ser e dos seus valores, é desumanizado. Perdendo o produto do seu trabalho, vendendo-o, o homem perde o seu ser, vende-o. No ato primordial de dominar a natureza e transformá-la em produtos de subsistência, “o homem toma posse do seu ser. Aqui reside todo o sentido da propriedade, o fenômeno fundamental que domina a história humana. É verdade que, tornando-se *privada*, foi essa propriedade a fonte de alienação. A apropriação efetuou-se contra o homem. Em vez de se apropriar de si, apropriando-se do seu produto, o homem a si mesmo se perdeu” (32). Ao comunismo está reservada a missão de restituir ao trabalho e ao seu produto o sentido social, restituindo, portanto, ao mesmo tempo, ao homem o seu verdadeiro ser humano. A luta contra a propriedade privada tornou-se realmente a característica principal da doutrina social marxista (33).

O homem está essencialmente vinculado à natureza. A mediação do trabalho torna este vínculo mais estreito e indissociável. Este vínculo é dialético: “uma unidade cada vez mais profunda, numa luta cada vez mais intensa, um conflito sempre renovado, onde toda vitória do homem, toda invenção técnica, toda a descoberta no conhecimento, toda ampliação do setor da natureza dominado pelo homem, redundam em seu proveito” (34). Pela “práxis” o homem faz nascer do fundo da natureza um novo mundo, que é o dos seus produtos tanto materiais como racionais, produtos que são os seus “bens” e os seus “meios”, que não existem sem ele, e sem os quais ele não existe como “homem humano”.

---

(31) *Christianisme et Comunisme* (Col. “Je sais — je crois”), Paris, 1959, pág. 55. ob. cit. por H. CHAMBRE.

(32) CALVEZ, ob. cit., II, pág. 314.

(33) Não será inútil observar quanto a tese marxista está fundada numa particular situação econômica: a distribuição equitativa dos bens produzidos pelo trabalho. Nisto submete mais uma vez o humano ao econômico. Quantos marxistas há no mundo e entre nós em particular que se ignoram!

(34) LEFEBVRE, ob. cit., pág. 46.



Os “bens” produzidos não são o homem, apesar de sem eles o homem não existir como humano, mas estão essencialmente unidos ao homem. Privado deles, por uma classe, abrigada numa organização social e numa religião, o homem torna-se escravo, passa para o mundo do desumano. Delas dispondo de maneira social e universal, o homem encontra-se sempre mais como humano, garantindo aquela zona de liberdade que deve caracterizar o homem no criar, como no usufruir os bens produzidos.

Tudo isto é obra não da teoria, mas da prática. Num primeiro instante a natureza pode aparecer como algo estranho e oposto ao homem, como algo hostil ao homem e à sua realização. A “práxis” mostra que se trata de um erro de perspectiva. A natureza está em contínuo diálogo com o homem. A natureza enriquece o homem na medida em que o homem se torna operário, isto é, na medida em que a transforma. Na “Santa Família”, *Marx* escreve: “A crítica não cria nada; quem cria tudo é o operário, e a tal ponto que, pelas criações do seu espírito, confunde e envergonha toda a crítica: os operários franceses e ingleses bem o sabem: o operário cria o próprio homem” <sup>(35)</sup>.

O homem que é produzido simultaneamente com a produção dos bens de consumo é o “ser total”. *Ser genérico*, por um lado, porque põe-se em relação com todas as coisas que constituem o mundo não humano, e *ser social*, porque pelo mesmo movimento põe-se em relação com os demais homens.

O indivíduo desaparece nestas relações e qualquer afirmação individual, refira-se ela à essência, aos valores e mesmo ao destino do homem, destrói o processo criador e libertador do homem marxista. O homem autêntico, para *Marx*, só existe enquanto relacionado com a natureza e com os demais homens, como ser genérico e ser social. A individualidade é absorvida na espécie e na sociedade. “Embora seja um indivíduo particular — escreve *Marx* — (é justamente a sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social realmente individual), o homem é também a *totalidade*, a totalidade ideal (em idéia), a existência subjetiva da sociedade pensada e re-sentida em si. Do mesmo modo que o homem existe, na realidade, como representação e como espírito real da existência social, assim também existe como totalidade da manifestação humana de si” <sup>(36)</sup>. O homem só é

---

(35) *Oeuvres Philosophiques*, II, pág. 51.

(36) *Manuscrito* de 1844, Mega, I, tomo II, pág. 124. Cit. em CALVEZ, ob. cit. II, pág. 315.



indivíduo como representação da sociedade ou da existência social. Isto quer dizer que a individualidade desaparece em favor da totalidade. A sociedade absorve o indivíduo, e se o indivíduo deve trabalhar para a sociedade, somente esta lhe dará as necessárias condições de vida. O homem não pertence à espécie humana somente porque possui uma natureza ou essência igual à dos demais, mas porque com os demais forma uma coisa só, que é a entidade fundamental: a espécie, que para *Marx* significa a sociedade.

Ao apropriar-se dos produtos do seu trabalho o homem apropria-se daquilo que o constitui e daquilo que constitui todos os demais homens, porque seu trabalho é sempre social. *Calvez* resume perfeitamente o pensamento de Marx ao afirmar: "Ao apropriar-se objetivamente dos seus próprios produtos, o homem torna-se ao mesmo tempo, *subjetivamente homem universal*" (37). Este *homem universal* é o homem projetado no mundo da natureza pela práxis e no mundo dos homens pela economia. Não age mais como indivíduo, mas como subjetividade total que em si encontra todos os homens.

Este o homem marxista: operário da socialização da humanidade, operário da transformação da natureza, operário do seu próprio ser humano. A ação prática é uma só: transformando a natureza, o homem cria-se a si mesmo como homem total e socializa a humanidade. A gênese do homem aparece como dolorosa, ao longo da história, que se tornou um longo processo de alienações. Mas chegará, acreditava *Marx*, o momento da libertação final, quando os sofrimentos passados aparecerão como momentos e etapas gloriosos da humanização do homem. A revolução se vai travando paulatinamente no interior do próprio processo técnico da transformação da natureza. Dessa extraordinária aventura, dessa gloriosa história, o homem é o único e exclusivo autor. Pelo trabalho faz-se a si mesmo como ser genérico e universal.

### OS VALORES DO NOVO HOMEM

O humanismo marxista é o humanismo da ação e do trabalho, não do trabalho do aperfeiçoamento imanente e interno, moral, espiritual e religioso, mas do trabalho projetado no exterior, inserido na natureza material que se opõe ao homem. A grandeza do homem não nasce da razão, mas do trabalho. O "homo faber" precede o "homo sapiens", porque é pelo trabalho que o homem se define como homem.

---

(37) CALVEZ, ob. cit., II, pág. 316.

Não é à filosofia, ao direito, à moral, à religião que cabe determinar a verdadeira natureza do homem, mas ao trabalho, à indústria, à técnica. A verdadeira história do homem, a história da criação dos valores, encontra-se nos anais da indústria que são “o livro aberto das forças humanas fundamentais”, o reflexo sensível da “psicologia humana” (38).

Todos os valores humanos surgem do trabalho do homem sobre a natureza, e somente estes são autênticos valores libertadores, entendendo-se por liberdade única e exclusivamente a existência dentro de uma sociedade desalienada. A liberdade do homem marxista nasce do sentimento exultante da própria *eficacidade* (39). Como a liberdade, assim a inteligência é resultado da “práxis” social. Agindo sobre a natureza e destruindo as alienações, o homem começou a perceber que era livre e inteligente. “É precisamente a transformação da natureza pelo homem, afirma *Engels*, e não só a natureza como tal, que é o fundamento mais essencial e mais direto do pensamento humano e a inteligência do homem cresceu na medida em que ele aprendeu a transformar a natureza” (40).

É evidente que o marxismo, reservando ao homem a obra do fazer e do fazer-se, atribuindo ao trabalho humano, ao trabalho do proletariado especialmente, a missão histórica de criar as condições de uma existência humana e de destruir as causas do desumano, contém uma afirmação ética. A nova ética resultará da destruição das precedentes alienações morais e ilusões ideológicas e da criação de valores reais, isto é, valores fundados na matéria, a única realidade. O proletariado, por ser a classe que mais sofreu, tem a missão de operar a grande transformação. Até agora viveu de valores morais que lhe foram impostos de fora: conformismo, humildade, aprovação passiva, dignidade e honestidade, valores estes que possuem sentido diverso para a classe privilegiada. A moral da burguesia diverge da moral imposta aos proletários. Esta tende apenas a criar nos trabalhadores aquelas virtudes que possibilitem aos privilegiados continuar a usufruir dos bens usurpados. As virtudes impostas pelos burgueses pelas terríveis armas da Religião, da Ética e do Direito, alienam profundamente o homem. Roubam-lhe a dignidade

---

(38) *Ideologia alemã, Oeuvres Philosophiques*, VI, pág. 155; *Economia Política e Filosofia*, *ibid.*, pág. 40.

(39) Cf. *Juliot-Curie*, Communication au Congrès du Parti Communiste Français au Havre, 18-21 julho 1956.

(40) *Dialectique de la nature*, Ed. Sociales, Paris, 1952, pág. 233.

e conservam-no escravo e alienado de si e dos seus valores: “sou pobre, mas digno”, — exclama o escravo de ontem e o proletário de hoje. É um “trabalhador honesto” — afirmam os que usufruem do seu trabalho. O proletariado em ascensão percebe que êstes valores são ilusórios e passa a criar os seus próprios valores.

A coragem, o senso das responsabilidades, o entusiasmo, a iniciativa, tornam-se as principais virtudes e os grandes valores.

Êstes valores do homem marxista são construídos à base do real, do real que êle transforma, do real que é devir, como possibilidade. Neste devir do real o homem vem-a-ser como homem, com todos os novos valores. O ideal ético do marxismo — “ideal sem idealismo” <sup>(41)</sup> — é o próprio homem, plenamente realizado. As normas éticas são as próprias leis físicas, psicológicas, pedagógicas dêste devir humano. O caminho é a “superação das atuais condições de existência” <sup>(42)</sup>. O novo imperativo categórico, que não resulta de uma consciência alienada, mas da consciência que se faz na ação, será: “todo indivíduo deve ultrapassar a si próprio” <sup>(43)</sup>.

A ética marxista, pela sua própria posição, nega todos os valores da ética tradicional. Voltaremos, em outro estudo, a êste ponto. Aqui é suficiente assinalar que o realismo ético dos marxistas nada mais é do que a tentativa de deslocar a ética do terreno dos valores ideais, para o terreno do processo econômico.

Como pode realizar-se uma vida autenticamente ética sem a liberdade ou livre arbítrio? Ora *Marx* ignora êsse problema e não percebeu que a liberdade é um prérequisito a tôda moralidade. O que encontramos afirmado no marxismo sôbre os valores éticos é mera consequência do processo histórico previsto. O homem, autor dêste processo pelo seu trabalho, é totalmente determinado por êle, e sua vontade é um dos seus resultados, que surge dentro do mais absoluto determinismo. Assim sendo, não é vontade, mas um subproduto do trabalho do homem, e das condições econômicas instauradas. Não pode haver ética verdadeira nem teoria de valores dentro do marxismo. O que denominam ética não passa

---

(41) *Lefèbvre*, ob. cit., pág. 62.

(42) *Lefèbvre*, ob. cit., pág. 62.

(43) *Idem*, *ibid.* pág. 63.



de normas práticas que devem favorecer o desabrochar da sociedade comunista <sup>(44)</sup>.

Na verdade, *Marx* não podia aceitar nenhum valor, como não aceitou nenhuma verdade eterna. Seu relativismo, dêsse ponto de vista, é total, uma vez que tôdas as verdades e todos os valôres são a resultante do processo histórico da matéria. Os valôres são simplesmente negados, enquanto constitutivos de uma ordem objetiva que o homem deve realizar na sua vida. O mundo no qual todo o marxismo se instala é o mundo das relações que, pelo trabalho, se estabelecem entre o homem e a natureza, entre o homem e os demais homens. Negada a transcendência e enclausurado o homem dentro do pequeno mundo por êle fabricado, a ética deixa de existir como ideal. É por isso que muitos, justamente, denominam a ética marxista “amoral”. Amoralismo que se traduz no *realismo*, básico para tôda a filosofia marxista. Comentando o pensamento marxista neste particular, observa *H. Lefèbvre*: “A distinção e a oposição dos “juízos de realidade” e dos “juízos de valor” é sempre e em tôda a parte contestável. *Esteticamente*, obra mais “bela” é aquela que mergulha mais profundamente no real; mais comovente, é aquela que envolve o mais vasto conteúdo humano e lhe dá a forma que êste conteúdo exige. *Éticamente*, moralmente, não seria o *Bem Supremo o mundo real*, que devemos plenamente possuir e dominar, e a nossa própria vida real, que devemos elucidar, organizar, penetrar de razão e de universalidade?” <sup>(45)</sup>.

A verdade, o bom e o belo desaparecem nesta identificação com o *real total*, isto é, com a natureza e com o homem que trabalha essa natureza.

Temos assim um renovado humanismo, uma nova idéia do homem, senhor de si e das suas ações, plenamente livre, construindo uma sociedade livre. Um homem total, que, pela ação prática, se tornou plenamente consciente de si e das suas verdadeiras possibilidades. Um homem cujo ideal ético é humanizar a natureza para humanizar-se a si mesmo, buscando uma identificação prática com o real total.

---

(44) Cf. Projeto do *Curso de Ética Marxista* de 1959 para ser dado nas escolas superiores da Rússia, in *Stefano Vagović*, *Ética Comunista*, Roma, 1959, Apêndice.

(45) *A la lumière du matérialisme dialectique*, tomo I: *Logique formelle et logique dialectique*, Editions Sociales, Paris, 1947, pág. 55.

## OBSERVAÇÕES CRÍTICAS

Deve-se observar inicialmente que o humanismo marxista só se tornou possível dentro de um cômodo ateísmo. Todas as teses procedem do mesmo pressuposto: Deus é uma “criatura humana”, existindo enquanto interessa àqueles que o criaram. *Marx* propôs-se exatamente criar uma concepção do mundo e do homem oposta a qualquer visão teológica e religiosa. Na carta escrita ao pai (1837) refere-se à demolição do velho edifício religioso que daria lugar a um humanismo essencialmente terreno. “Se os deuses tinham outrora habitado acima da terra, reduziam-se agora a ocupar-lhe o centro e a confundirem-se com êle”. A verdadeira consciência do homem revela-se não na religião — uma tal consciência está alienada — mas na religião aniquilada e suprimida <sup>(46)</sup>. O ateísmo de *Marx* não é apenas negação de Deus, mas deificação do homem, como já observamos. Isto quer dizer que o humanismo marxista pretende afirmar o homem e colocá-lo no lugar de Deus, superando assim o aspecto negativo de uma atitude que se contentasse em negar a Deus. É *Marx* quem escreve: “O comunismo principia imediatamente com o ateísmo, mas o ateísmo está ainda muito longe de ser comunismo, uma vez que êste ateísmo ainda não ultrapassa a abstração <sup>(47)</sup>. Nada mais claro, portanto, do que o ateísmo de *Marx*. Sem êle não pode haver marxismo. Não é possível aceitar os princípios e as teses sociais e econômicas do marxismo sem aceitar o ateísmo, porque êste é o pressuposto necessário daquelas <sup>(48)</sup>.”

Não é minha intenção analisar aqui o ateísmo de *Marx* e refutá-lo, mas tão somente deixar claro que o humanismo marxista é essencialmente ateu. Qualquer que seja a explicação das origens e causas do ateísmo de *Marx* — ambiente familiar, situação moral, a filosofia da época: Kant, Lessing, Hegel, Feuerbach, — está o fato inconcusso: o marxismo tem como base o ateísmo. Não descobrindo nada, acima de si e da natureza, não resta ao homem outra atitude senão a de voltar-se para si, pôr-se diante do “outro de si”, a natureza, e criar o seu mundo, o mundo dos seus valores.

---

(46) Cf. *Manuscrito* 1844, ed. *Mega*, I, tomo III, pág. 164.

(47) *Ibid.*, pág. 115.

(48) No Brasil, por incrível que pareça, há pessoas que dizem crer em Deus e aceitam o marxismo. Há até os que se dizem “cristãos-marxistas”. Êstes ou ignoram o que significa o marxismo ou desconhecem o cristianismo.



Neste nôvo mundo “o homem é para o homem o ser supremo”. Transparente a si mesmo, vendo-se no espelho das possibilidades da natureza, o homem é totalidade, readquirindo, depois de tantas alienações, a totalidade de si enquanto espécie humana, enquanto ser social. Na verdade, porém, Deus escapa à dialética marxista, permanece em tôda a sua realidade transcendente e o homem readquire o seu lugar, e o marxismo como concepção geral cai por terra. A razão, a história e a própria natureza provam que seu pressuposto é falso, sendo falsa portanto tôda a doutrina nêle fundada.

Depois desta observação fundamental, eis, resumida em cinco breves pontos, a minha crítica ao humanismo marxista, crítica interna, resultante daquilo mesmo que afirma.

1 — O humanismo marxista sofre de uma grave contradição interna. Começa por afirmar que a matéria é o único princípio constitutivo do homem. O homem é um ser material, um corpo consciente de si. Porém, se tudo é matéria como pode realizar-se a dialética? Para não incidir no materialismo mecanicista e determinista, *Marx* deve introduzir na matéria algo não material, a vontade do homem. O movimento da matéria não abrange todo o movimento do real sem o homem. O movimento dialético supõe o homem, e no homem um princípio oposto à matéria. Portanto, ou o homem é apenas matéria e não há dialética, ou o homem não se reduz à matéria, e todo o humanismo marxista cai por terra. Não é possível afirmar que a vontade do homem é também um produto da relação dialética homem-natureza, porque tal relação não existe antes da própria vontade. E mesmo que existisse como projeto inicial, a natureza material não poderia dar origem a um princípio oposto, diverso de sua natureza e essencialmente superior. Por isso, o marxismo ou volta ao monismo materialista e deve renunciar à dialética, ou afirma no homem um princípio não material. Em ambos os casos deixa de ser marxismo. Isto quer dizer apenas o seguinte: o humanismo marxista é intrinsecamente impossível.

2 — O marxismo é uma afirmação do homem pelo trabalho, que o liberta, contra o trabalho como fonte de alienação. Pela análise dialética, *Marx* levanta seu protesto contra a opressão do homem na sociedade de regime capitalista. Porém, como pode *Marx* protestar contra a alienação do homem sem reconhecer no homem um portador de valores absolutos? Como pode lutar contra a alienação sem reconhecer no homem um ser espiritual e ético? Tôda a doutrina da alie-



nação supõe uma metafísica: no homem há valores absolutos que é preciso salvar. Sem esta afirmação não se pode falar em alienação. Ora, o marxismo parte exatamente da negação desses valores absolutos. Sem nenhuma dimensão transcendental, sem nenhum valor espiritual como pode o homem estar alienado? Alienado em que, se toda sua realidade é reduzida ao econômico, e portanto a algo exterior ao próprio homem? Se não há valores absolutos e uma hierarquia de valores éticos independente do homem, como afirmar que o homem tem direito ao fruto do seu trabalho, e como negar a outros o direito de viverem à custa dos seus escravos? Negados os valores eternos e transcendentais voltamos à lei das selvas, à lei do mais forte, perecendo qualquer distinção entre verdade e falsidade, bom e mau, justiça e injustiça, direito e força.

3 — Este ponto é continuação do anterior. *Marx* propõe-se salvar o homem, a sua dignidade, a sua liberdade. Como, no entanto, salvar algo que ainda não existe, pois este “homem humano” deve fazer-se no contato transformador da natureza? E não diga alguém que *Marx* quer apenas proporcionar as condições para o nascimento do homem. Porque, neste caso, primeiro, o homem não está alienado, segundo, *Marx* não salva coisa nenhuma, terceiro, deve enaltecer e bendizer os que, escravizando o homem, possibilitaram o nascimento do novo homem, porque são os momentos dialéticos necessários à manifestação do homem marxista. Realmente *Marx* deve defrontar-se com uma insolúvel dificuldade, ao querer interpretar a história à luz da sua dialética materialista. Porque ou aceita o determinismo absoluto e toda a história está justificada, ou afirma o livre arbítrio capaz de escolher entre o bem e o mal e de interferir no andamento da história e renuncia ao seu materialismo. Veremos melhor esta dificuldade ao analisarmos a concepção marxista da história.

4 — Toda a construção marxista incide nos mesmos erros que tenta corrigir. Porque, apesar de tudo, a “natureza humanizada” não é fonte de verdade absoluta e liberdade completa. A civilização técnica moderna é também um mundo feito pela mesma mão que construiu as civilizações anteriores, um mundo subjetivo absolutizado, no qual o homem também se aliena, exatamente como *Marx* julgava ter-se perdido nas ideologias e formas políticas anteriores e nas religiões. O processo dialético do domínio da natureza não conduz necessariamente o homem à libertação. *Marx* partilhava evidentemente do entusiasmo otimista do seu tempo

que ingênuamente acreditava na técnica como solução dos problemas humanos. As duas guerras mundiais e o terrível período pós-bélico, cujas conseqüências ainda sofremos, mostraram o absurdo do mito do progresso técnico como portador de felicidade e de paz para os homens. Mesmo no instante em que os homens subjetivizaram, pela técnica, totalmente a natureza, transformando-a em produtos industriais, culinários ou domésticos, a escravidão e a miséria são ainda possíveis. É que, diversamente do que pensava *Marx*, o problema humano fundamental não é o econômico. O homem não tem apenas estômago. A solução está no meio termo, resultante de uma distinção fundamental, para a qual o mundo de hoje parece caminhar: recusar a propriedade como fonte de poder, aceitá-la como fonte de liberdade e como garantia dos valores humanos.

5 — O humanismo marxista é essencialmente otimista. Para *Marx* “o comunismo, enquanto naturalismo acabado, coincide com o humanismo. É o verdadeiro fim da oposição entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem”. Crê, portanto, na bondade natural do homem. O mal é fruto das estruturas sociais e políticas. Suprimidas estas, o homem volta à sua bondade natural. Mas, se assim é, se o mal não tem no homem a sua origem, e se as estruturas sociais, políticas e religiosas são obra do homem, quem as fez más? Que poder deu origem a uma sociedade má? E se o homem criou uma sociedade má, e a manteve má durante tanto tempo, como não criará outras da mesma maneira? Isto significa, que a triste situação do homem no mundo não provém da escravidão econômica e social. A razão é outra, mais profunda, escondida no íntimo da vontade do homem, capaz de não fazer sempre o bem e o melhor.

# O DIREITO, FIM DA HISTÓRIA PARA KANT<sup>(1)</sup>

FRANÇOIS H. LEPARGNEUR

**D**EVIDO à influência inigualável de Kant na filosofia moderna, cremos ser útil traçar um quadro do ativo e passivo da contribuição kantiana sobre a filosofia do Direito.

Filosofia do Direito, filosofia da história e filosofia moral estão intimamente unidas, para Kant. Cremos, também, ser útil começar situando a posição kantiana a respeito da lei moral. A *Dialética transcendental*, sem provar a existência da liberdade humana, conclui pela sua possibilidade, prevendo o lugar no fim do encadeamento dos atos condicionados, para um ato incondicionado que corresponde, para Kant, à idéia transcendental de liberdade. Assim, o determinismo natural não exclui a *priori* um limite finito. Mas, para que uma categoria a *priori* do meu entendimento seja para mim efetivamente utilizável, é preciso ainda que a intuição forneça uma matéria, preenchendo os quadros. Só o concurso de minha sensibilidade e do condicionamento de meu pensamento podem fornecer a meu espírito um objeto propriamente dito.

Ora, tratando-se de ação humana, tal objeto existe: a lei moral em mim imanente. Kant situa esta lei na confluência de vários caminhos. Trata-se, de um lado, de alcançar pela razão a noção de liberdade: a razão pura concorda em pôr a idéia de liberdade transcendental; e a razão prática permite experimentar uma liberdade prática. A êste pólo de liberdade em mim corresponde uma espécie de apêlo dos fins: a *Metodologia transcendental*, pela aceitação nela implicada da imortalidade da alma e da existência de Deus, lança os fundamentos da ordem do dever que ressoará em mim pela voz do imperativo moral. Kant levou tempo para se dar conta da perfeita homogeneidade da exigência dos dois pólos: quando completou o trabalho, havia elaborado a doutrina da au-

---

(1) Ver principalmente: *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit*, Koenisberg 1797, (trad. Barni, 1853).



tonomia da vontade, que é a solução kantiana do problema da imanência e da transcendência da lei moral. Tôdas as passagens da obra filosófica de Kant que se referem ao agir humano, estão dominadas pela idéia da autonomia da vontade.

A história não oferece, aos olhos de Kant, uma evolução digna de chamar a atenção do filósofo, se seu desenvolvimento não implicar um fator de liberdade. Ora, êle sabe que isto acontece. A história será, portanto, o plano onde se desdobra a liberdade humana que toma consciência de si mesma.

A liberdade que está fora do tempo, procura exprimir-se no tempo, concretizando-se numa lei <sup>(2)</sup>.

É curioso notar que a intuição aristotélica que vê no drama do devir o fruto da tensão entre a forma-princípio de ser (*morphé*) e a forma-fim (*eidos*), é reencontrada por Kant quando põe a liberdade como princípio imanente do agir humano e a projeta para colhêr o conteúdo da lei. Então se explica que a história seja o próprio progresso da liberdade. Se dermos a seu conteúdo uma expressão à altura do nosso entendimento, será necessário chamá-lo de lei; Kant também percebe com facilidade que o objetivo da história da humanidade é justamente a elaboração de uma legislação perfeita. Mas é preciso compreender bem estas afirmações.

“Kant... só considera produto essencial da evolução dos homens em sociedade a idéia e o fato de um sistema social ordenado; quer dizer, de uma constituição civil que fundamenta o direito e o faça reinar universalmente. Em qualquer caso subordina as demais formas da vida espiritual a esta determinação prática. O progresso humano tem por fim específico o estabelecimento da liberdade. Mas a liberdade, falando-se do indivíduo, não pode ser exercida sem a aceitação da limitação provinda da liberdade de outro indivíduo. A liberdade individual não pode fugir a tal sujeição, nem consegue a proteção devida, a não ser disciplinando-se, quer dizer, admitindo uma regra exterior sancionada por um poder irresistível. Êste, por sua vez, garante a maior liberdade individual possível e lhe circunscreve o uso para cada membro da sociedade. É justamente esta transição da liberdade selvagem e sem freios para a liberdade dirigida e, ao mesmo tempo, garantida pela lei, o que opera a união forçada dos homens. Inimiga das inclinações que julgava inicialmente

---

(2) Cfr. VICTOR DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan 1905, pág. 269.

estar servindo, a violência deve ser reduzida cada vez mais, em benefício da ordem jurídica, pela qual a vontade geral se impõe às vontades particulares” (3).

Kant não encontra nenhuma necessidade imanente de um progresso fatal da humanidade, embora a inteligibilidade da história como tal implique a aceitação de uma finalidade (4). Mas a experiência (como aquela trazida pela Revolução Francêsa) leva-o a acreditar que ela sente, em si mesma, uma aspiração moral, e que o dever histórico se inclinará para tal aspiração (5).

Assim, os verdadeiros progressos são os progressos da consciência moral, que se manifestam nos progressos dos costumes e das instituições: nos progressos jurídicos (6). “Esta união jurídica dos homens, que deve fazer de cada um deles um cidadão do universo, é a idéia sob a qual a história mundial deve ser tratada, se não quisermos que a seqüência dos acontecimentos, que são a matéria, seja um caos, diametralmente oposto à ordem que reina em tôda a parte”, resume V. Delbos (7).

Um dos magníficos exemplos desenvolvidos pelo filósofo de Koenisberg, se refere à filosofia da guerra. Deste seu tratado “Sôbre a Paz Perpétua” de 1795, lutou contra a concepção fatalista da guerra. E não se esquece de precisar as condições concretas da “paz perpétua”, por êle profetizada. Assim, o fim da história da humanidade é o Direito, concebido como termo último e como perfeição tanto do direito privado como do direito público. O ponto central do pensamento kantiano a êste respeito, é a firme aspiração de substituir o estado da natureza pelo estado moral, e o estado de fato pelo estado de direito. A inserção do Direito na sociedade não se baseia em outro princípio.

Seguindo de perto o caminho lógico de Kant, podemos traçar um esquema análogo ao que segue. A história humana é a história da tomada de consciência e do domínio da própria liberdade. “A história humana é sempre a história

---

(3) V. DELBOS, pág. 278; cf. *Starke, Kant's Menschenkunde*, pág. 369.

(4) Cf. V. DELBOS, págs. 273-275.

(5) *Le conflit des facultés*, KANT, 1798. Mas é por sua *Philosophie de l'histoire* (opúsculo, ed. Paris, 1947) que Kant é considerado ao lado de Lessing e de J. G. Herder (êste, influenciado por Leibniz), como um dos artífices da noção de *progresso* na Alemanha do século dos Aufklärer.

(6) A idéia será retomada por BERGSON: “É nos costumes, nas instituições, na própria língua que se depositam as aquisições morais” (*Les deux sources de la Moral et de la Religion*, 38.º edição, pág. 289).

(7) *Ibid.* pág. 281.



da liberdade. Mas, é a história de uma liberdade constrangida, forçada pela necessidade, antes de ser a de uma liberdade que, servindo-se desta necessidade, transcende-a e a utiliza para fins superiores" (8). Esta liberdade regula-se fundamentalmente por si mesma, na medida em que se referir à razão. Mas o homem vive em sociedade; a regulamentação racional terá um duplo registro: moral e jurídico.

É preciso saber ler sob a palavra *razão*, escrita por Kant, toda a riqueza e a transcendência do absoluto que ele mesmo não deixou de sentir; embora não o tenha explicado "adivinha-se que lhe fôra difícil fazê-lo no conjunto de seu sistema". Desta maneira, torna-se claro que o Direito, para Kant, repousa sobre base ética, quando ele nos assegura, por exemplo, que o contrato primitivo, donde nasce a sociedade, é simples idéia da razão, que liga o legislador e obriga a ditar as suas leis, como se elas exprimissem a vontade coletiva de todo o povo (9).

É necessário tributar a Kant a honra de ter pôsto em evidência a situação subordinada do Direito em relação à moral, salvaguardando sempre as características que constituem o primeiro. Precisemos os dados dessa distinção e subordinação (10). Embora a análise apresentada possa ser contestada em seus detalhes, Kant discerniu com felicidade o dualismo dos tipos de obrigações. Apresentando a doutrina do Direito de Kant, V. Delbos salienta: "Toda legislação prática traz como objetivamente necessária a ação a ser praticada. Mas, às vezes visa somente o puro cumprimento material da ação, negligenciando o móvel que deve dirigí-la. Outras vezes visa o móvel a que deve se conformar o agente, prescrevendo que tal móvel seja exclusivamente o respeito da própria ação. No primeiro caso temos a legislação exterior: é a legislação moral.

Muitas vezes a legislação jurídica e a legislação moral prescrevem as mesmas ações. Mas conforme fôr uma ou a outra que prescreve a ação, o modo de obrigação difere. Em todo caso, a legislação moral compreende certos deveres que a legislação jurídica desconhece. Mais, como a legislação mo-

---

(8) J. NABERT, *Avertissement à Kant, La Philosophie de l'histoire* (opúsculos) Aubier, ed., Montaigne, pág. 22.

(9) Cf. KANT, *Oeuvres*, t. VI, págs. 329, 334-335. V. DELBOS, pág. 710, nota 2. Para Kant, "a sociedade universal dos povos, dirigida por uma lei comum, tira sua universalidade da racionalidade do seu fundamento moral e jurídico". E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, 1952, pág. 226, nota 1.

(10) Cf. V. DELBOS, pág. 701.



ral manda obedecer à jurídica, transforma indiretamente certos deveres de direito em deveres morais” (11).

Analisando a noção de Direito, Kant distingue três fatores essenciais. O Direito *concernente ao fato social*: só há Direito onde houver pluralidade de pessoas intimamente relacionadas. O Direito que *busca a organização das liberdades pessoais*, nas suas mútuas relações; opõe-se, desta maneira, à caridade que relaciona a liberdade de um com os desejos de outrem. O Direito que *se refere à estrutura formal da relação entre liberdades individuais*; desconhece, portanto, em si os motivos e fins pessoais. Assim sendo, o Direito se define: “conjunto das condições que permitem à liberdade individual conformar-se com liberdade de todos”.

Da análise da essência do Direito decorre a extensão do seu domínio: “Segundo a razão, o direito só diz respeito à relação exterior e prática das pessoas entre si, enquanto exercem, por suas ações, uma influência recíproca quer imediata, quer mediata. Não determina a relação da liberdade de um indivíduo com os desejos e as necessidades de outro; mas sim, a relação da liberdade do agente com outra liberdade individual. Finalmente, nesta recíproca relação das liberdades, o Direito considera, não a matéria da vontade, quer dizer, o fim que cada um se propõe, mas unicamente a forma segundo a qual se realiza essa relação. O direito é, por conseguinte, o conjunto das condições sob as quais a livre faculdade de agir de uma pessoa pode harmonizar-se com a livre faculdade de agir dos demais, segundo uma lei universal da liberdade.

Tôda ação que permite, ou cuja norma permite tal harmonia, é justa. Donde a regra fundamental: age exteriormente de tal maneira que o livre uso de tua vontade possa harmonizar-se com a liberdade de todos, segundo uma lei universal (12). Vemos aí como a subordinação se mantém na distinção.

Uma das tarefas mais positivas e mais valiosas de Kant neste particular, foi a refutação da pretendida oposição entre moral e política. Dirimiu o falso dilema da justaposição da fórmula política, que seria: Sêde prudentes como as serpentes; e da fórmula moral: Sêde simples como as pombas.

---

(11) V. DELBOS, págs. 700-701. Cf. Kant, *Oeuvres*, t. VII, págs. 15-18, 28.

(12) V. DELBOS, pág. 701.

Política e moral não coexistem senão na coordenação e pela integração da primeira na segunda, a quem, assim posta, cabe fornecer a lei suprema <sup>(13)</sup>.

Para nos atermos particularmente ao problema do Direito, a posição kantiana é clara. Longe de se opôr à moral, longe de formar um mundo fechado, heterogêneo e hermético em relação à ética, cabe ao Direito instaurar o acontecimento social da liberdade social, unindo os indivíduos, que serão considerados, então, pessoas <sup>(14)</sup>.

No entanto, Kant jamais resolveu o antagonismo confrontando o destino do indivíduo com o destino da espécie humana: o problema da coordenação do bem comum com o bem pessoal <sup>(15)</sup>. Resultaram daí duas correntes, serpeando como sub-obras na obra kantiana sobre filosofia prática: uma tendência ético-jurídica (que corresponderá à pressão social, de Bergson) e uma tendência ético-religiosa (que corresponderá à aspiração a um Deus transcendente).

Não pretendemos afirmar que Kant tenha explicado perfeitamente a estrutura e o estatuto do Direito. Pelo menos indicou um caminho fecundo, afastando dois erros largamente defendidos em seu meio.

O primeiro, uma concepção que defendia a falsa transcendência do Direito, imutável, absoluto, “natural” que dimanava diretamente do poder divino. Era ultrapassar os limites de uma Teologia. O outro, em reação à tese precedente, afirmava a dependência absoluta do Direito das necessidades e dos interesses humanos. Tais soluções eram muito parciais, senão inteiramente falsas. Kant abre, resolutamente, o caminho da subordinação do Direito à moral.

Sua concepção crítica do Direito, coloca-o sob a dependência da razão prática, de sorte que o imperativo jurídico constitui uma das expressões dessa razão que dita: “Age de tal maneira a teres a humanidade por fim e não por um meio”. Daí deduz a regra básica do Direito: “Age exterior-

---

(13) V. DELBOS, pág. 697. “Assim, só subjetivamente existe oposição entre moral e política. À moral cabe fazer a lei para a política, já que seus princípios são certos, e os conhecimentos técnicos, em que se firma a política, não são bastante largos e precisos, para dar origem a conclusões seguras”, resume V. DELBOS (págs. 698-699) seguindo KANT, *Oeuvres*, t. VI, págs. 437-454.

(14) “Sòmente a constituição de uma sociedade civil, que subordina à razão prática tôda a história, poderá levar a suscitar a possibilidade da unidade do fundamento supra-sensível da natureza e da liberdade”. J. NABERT, pág. 20; cf. também V. DELBOS, pág. 296.

(15) Cf. V. DELBOS, pág. 297.

mente de tal maneira que o livre uso de tua vontade possa coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei geral” (16). Este princípio oferece considerável vantagem: situa o Direito no plano que lhe reconhecemos ser próprio, o plano da ação exterior e não o trunca pelo imperativo moral, mas situa-o em seu prolongamento e em sua dependência.

Para Kant, o Direito nasce das necessidades da moral e especialmente da multiplicidade dos seres morais. Está, portanto, bem no prolongamento da moral e tão pouco dela se afasta, que Kant permanecerá dominado pelo advento de uma moral que pudesse ser suficiente a si mesma até no jôgo das relações entre os homens. “Se devemos livrar-nos do mal, só nos resta um subterfúgio: criar uma sociedade ético-civil que tenha por objetivo o aparecimento da virtude, e que una todos os homens, que se sobreponha à sociedade jurídico-civil e a substitua. Nesta república moral cada um é livre; obedece unicamente à razão, não podendo quem quer que seja constrangê-la a nela ingressar”, diz-nos um intérprete moderno do pensamento kantiano (17).

Não chegamos ainda à fase procurada. No presente estado das coisas, é preciso reconhecer que “a sociedade jurídica, que marca o ponto mais elevado a que pode guindar-se a espécie humana pelo simples desdobramento de suas disposições naturais, só se preocupa com a legalidade das ações, mas não com a moralidade interior. Não poderia ela se confundir com um “povo de Deus”, nem com uma comunidade ética. Mas o Estado constituído empiricamente, não constitui apenas as bases da moralidade; simboliza, pela universalidade da lei jurídica, a universalidade da lei moral” (18).

Desconhecendo-se os dois patamares do bem comum, terreno e sobrenatural, não será a melhor conciliação entre o Direito e a moral a tensão para a mútua coincidência? Se não, por que não fazer prevalecer uma sobre a outra? A solução de Kant é perfeitamente lógica no conjunto de seu sistema: A ordem social, bem como a finalidade individual serão assegurados pelo respeito espontâneo a uma lei, imanente em cada um, que pode tanto ser chamada lei moral como jurídica. “O destino da humanidade é, conseqüentemente, temporal, e seu fim último é a realização perfeita da liberda-

---

(16) Releiam-se seus *Fondements Metaphysiques de la théorie du Droit* (1799).

(17) JACQUES HAVET, *Kant et le problème du temps*. nrf, Gallimard, 1946, pág. 207.

(18) JEAN NABERT, págs. 18-19.



de”<sup>(19)</sup>. A êste ponto de vista Kant acrescenta o sôpro de um imenso otimismo: “O próprio mal coopera na implantação do bem, quer dizer, no estabelecimento de uma constituição civil que faça o Direito reinar por tôda a parte”<sup>(20)</sup>.

Kant salientou consideravelmente a imanência da lei moral e, portanto, a imanência do princípio que permite a elaboração de um Direito. “Como a pessoa, em Kant, só alcança dignidade participando da razão, como só pode haver comunidade de pessoas na medida em que cada uma se submete interiormente à universalidade da lei, segue-se que a Sociedade civil, de preferência a qualquer outra comunidade concreta, torna-se aos olhos de Kant a expressão mais adequada, na ordem real, de uma harmonia de consciências baseada tão-sòmente na razão”<sup>(21)</sup>. No entanto, jamais lamentaremos bastante que lhe tenha fugido a transcendência do Direito. Ora, êstes dois aspectos estão intimamente ligados e são indispensáveis à compreensão da economia real da Ética. Kant não viu o verdadeiro fundamento da transcendência da moral, e portanto indiretamente, nem do Direito. Por outro lado, não acentuou suficientemente o condicionamento objetivo e temporal do Direito. É certo que nada poderia chamar particularmente sua atenção para a dimensão sociológica dos fenômenos situados.

Malgrado esta dupla insuficiência de suas observações, estas últimas encerram uma aquisição positiva das mais apreciáveis. Sublinhemos especialmente as intuições profundas de Kant sôbre a convertibilidade da lei e da liberdade; para êle, *a lei é a expressão da consciência da liberdade*. Chegamos, com isto, àquilo que, no homem, constitui a raiz imanente de sua autonomia e o fundamento do govêrno de si mesmo. Partindo desta aquisição, estamos em condição de tentar uma explicação tanto dos direitos do Estado e de sua função coercitiva, quanto da legitimidade da sua resistência individual. Esta resistência constitui a garantia de uma autonomia da pessoa como ser moral livre, embora o kantismo possa desenvolver-se para o absolutismo estatal. Com efeito, quando Kant estabelece o princípio da inviolabilidade absoluta do poder constituído, é preciso interpretá-lo menos como uma peça que, de maneira coerente, insere-se na filosofia prática, do que como máxima de oportunidade política de um

---

(19) JACQUES HAVET, pág. 212.

(20) JACQUES HAVET, pág. 213.

(21) JEAN NABERT, pág. 19.

súdito prussiano leal que odeia a desordem e admira grandemente Frederico II <sup>(22)</sup>.

Observa-se uma contribuição kantiana bastante positiva, embora a insistência sobre o respeito pela pessoa não seja de forma alguma um dado original. Discerne-se facilmente a influência liberal de Locke, de Montesquieu e de Rousseau. O mundo ético-jurídico de Kant gira em torno do respeito pela pessoa livre. Daí, igualmente, tira o Direito de seu plano de evolução e limitações: a contenção jurídica não só deve respeitar a autonomia individual, mas só se justifica como o meio social necessário de sua preservação universal. Com isso explica-se o fato de o domínio estritamente jurídico limitar-se ao do ato externo.

Para seus trabalhos neste assunto, Kant aproveitou-se da distinção entre Direito privado e Direito público. Quanto ao primeiro, Kant reduz todo direito subjetivo a um direito de propriedade; denomina *sua propriedade* aquilo de que ninguém pode dispor, contra seu consentimento, sem lesá-lo. A questão fundamental da filosofia do Direito privado é, então, a que se refere à possibilidade legítima da propriedade. Resolve-a, reconhecendo no fundo um consentimento de todos: todo direito subjetivo é, portanto, derivado, adquirido.

Técnicamente, uma legislação elaborada dentro do espírito kantiano esvaziaria os direitos reais em benefício dos direitos pessoais. O próprio direito de propriedade seria não um direito de soberania sobre alguma coisa, mas uma prerrogativa que impediria as demais pessoas de praticar tais ou tais atos. O contrato regeria este Direito e legitimar-se-ia pelo fato de a permuta de consentimentos dever ser concebida como um ato perfeitamente atemporal, antes de ser um ato que reprimiria o desenvolvimento futuro da pessoa livre do contratador.

O fundamento do Direito penal não é, para Kant, o interesse da sociedade, que jamais deve ser tomada por fim; nem a correção do culpado, que continua livre diante de suas responsabilidades e de sua autonomia; mas a idéia da Justiça, que exige reparação da desordem. “A única razão para punir o culpado, é sua própria falta, unicamente sua falta, sem outra consideração. O malfeitor deve ser julgado como merecedor da pena, antes de se cogitar em tirar de sua pena qual-

---

(22) Cf. V. DELBOS, págs. 713-715. A falta de coerência que aqui se nota parece ser um traço da senilidade apontada pelos historiadores da filosofia nas últimas obras de Kant.

quer utilidade, para êle ou para os concidadãos... É, por isso, em princípio, a lei do talião que determina a natureza e a extensão do castigo”, resume V. Delbos <sup>(23)</sup>.

Relacionando o Direito privado e o Direito público, êste é relegado a um segundo plano. O Estado é formado pela reunião de certo número de homens, sob leis jurídicas. O Estado baseia-se racionalmente, não historicamente, num pacto constitutivo da sociedade. O Estado, além disto, deve representar no plano internacional uma autonomia semelhante à autonomia da pessoa individual no plano nacional. Assim, o poder legislativo pertence à vontade comum dos membros da sociedade. Kant usa a distinção dos órgãos legislativo, executivo e judiciário. Notemos, neste particular, a aproximação entre os três poderes e as três proposições de um raciocínio prático. A maior contém a lei de uma vontade; a menor, o princípio da subordinação à lei; a conclusão, a sentença adaptada ao caso particular.

O Direito internacional público seria também, consequentemente, concebido dentro duma economia contratual, onde os tratados fazem as vezes de leis no Direito privado. Os Estados devem “implantar, seguindo a idéia de um contrato social original, uma aliança dos povos, pela qual se comprometem a não se imiscuir nas discórdias internas dos outros, e a protegerem-se mutuamente contra os ataques vindos de fora” <sup>(24)</sup>.

Além do que dissemos sobre as insuficiências dos fundamentos da moral e da concepção da pessoa humana, a filosofia kantiana do Direito deve ser criticada em seu próprio método, que depende, quase que exclusivamente, de um racionalismo intemperante. Kant determina *a priori* as condições de uma elaboração jurídica satisfatória, sem conceder à observação e à indução histórica e econômico-social o lugar que costumam reivindicar. Ora, na formação de um Direito, corre-se o grande perigo de perder em realismo o que se pretende ganhar na ordem da necessidade. Livre dos seus condicionamentos, e de seus contextos psicológicos, sociais, históricos, religiosos, a pessoa para quem traça Kant a estrutura da moral e do Direito corre o perigo de não passar de uma abstração.

---

(23) Pág. 717.

(24) E. KANT, *Oeuvres* (ed. de Berlim) t. VI, pág. 181; tradução Barni, pág. 218.



E. Kant foi, portanto, em filosofia do Direito, mais pesquisador do que mestre em quem podemos confiar. Pelo menos chamou a atenção para um problema real. Fichte, Schellig e Hegel procurarão, é verdade, resolver, de modo diverso o problema que surgia para Kant pelo fato de o haver proposto nos termos que conhecemos. Quanto à visão kantiana do fim da História, que se confundiria com o estado harmônico do Direito, quer dizer, com uma perfeita interiorização da norma do agir humano, representa algo mais que uma grande intuição. Mas o Direito que queremos fazer nosso, animado interiormente pela finalidade que descrevemos, tomado pelo élan moral que nos leva para Deus e para sua cidade perfeita de homens livres, não é também e mais perfeitamente ainda, um "Direito interiorizado"?

# REGICIDAS E MAGNICIDAS

A. C. PACHECO E SILVA

**O** atentado contra a vida do ilustre e bravo General Nelson de Melo leva-nos a meditar sôbre os regicidas e magnicidas, tão bem estudados, na França, pelo Prof. Régis, e, entre nós, pelo saudoso Dr. Xavier de Oliveira, que escreveu interessante monografia a propósito de Manso de Paiva, assassino do Senador Pinheiro Machado.

Nas fases agitadas da história de uma Nação, quando se verificam grandes abalos sociais, provocados por lutas políticas, preconceitos raciais, antagonismos religiosos ou pela anarquia reinante, surgem, não raro, tipos místicos e exaltados, os quais são levados, pelo próprio desequilíbrio mental, a desempenhar um papel saliente, ativo e perigoso, em virtude dos atos criminosos por eles praticados.

Na maioria das vêzes, trata-se de perseguidos-perseguidores, que se julgam vítimas de um govêrno, representado na pessoa de um Monarca, de um Presidente, de um Ministro ou de um alto dignitário das Fôrças Armadas, do Clero ou da Magistratura. Dotados de uma exaltação característica e mórbida, fanáticos políticos ou religiosos e místicos, pertencem quase todos ao grupo das chamadas personalidades psicopáticas, de tipo perverso ou paranóide, que os impele a reações violentas.

A vida dêsses desequilibrados é tôda ela marcada por atos indicativos da sua desadaptação social. A evolução social dos perversos se caracteriza por uma série infinita de reações em cadeia, por uma verdadeira odisséia, ditadas pelas suas tendências mórbidas. Constituem, assim, assinala Dupré, um verdadeiro flagelo em tôda a parte — flagelo da família, da escola, da oficina, do regimento, da prisão ou do asilo — onde quer que se encontrem constituem um foco permanente de corrupção, de indisciplina e de revolta, disseminando idéias malsãs entre os seus companheiros, incitando-os à revolta, à violência, à depredação, ao incêndio e ao homicídio.

Muitos dentre êles são dotados de excepcionais qualidades de liderança. Loqüazes, possuidores de grande capacidade de argumentação, logram granjear prosélitos com facilidade. Dominam logo os espíritos fracos, sôbre os quais exercem poderosa influência e ascendência, obrigando-os a cumprir cegamente as suas ordens, agindo despôticamente, impondo-se pela ameaça e pelo terror. Dominados por uma idéia e decididos a pô-la em execução, praticam atos de violência incrível, sem se intimidarem diante dos maiores riscos. Para levar a cabo as suas decisões, não medem conseqüências, e não avaliam a gravidade e a extensão criminosa dos seus atos, que os levam a sacrificar até mesmo inocentes, se necessário fôr, para alcançarem os seus objetivos.

Há, entre êles extremistas, terroristas, anarquistas. Sempre prontos à ação, incitam as turbas e agitam as massas. Revoltados contra o meio social, onde não se adaptam, como associais que são, buscam nêle implantar a desordem e a anarquia.

Ao lado dos perversos, figuram, entre os magnicidas, alguns portadores de constituição paranóide, cuja interpretação delirante os leva à convicção de que lhes está reservado na vida um papel de grande relevância. Julgam ter uma missão a cumprir e são capazes de sacrificar a própria vida, na defesa do que entendem ser uma causa justa. Assim é que, matar um Monarca, um Presidente, um Ministro, um General, em uma palavra, todo aquêle que ofereça, pela posição e prestígio, um obstáculo à realização dos seus propósitos, constitui para êles um dever que se impõe, em nome da Pátria, da Liberdade, de uma Ideologia, de um Partido Político ou de uma Religião.

Nos momentos tranqüilos da vida de uma nação, as suas inclinações mórbidas podem permanecer latentes ou se limitar a reações anti-sociais restritas ao meio próximo em que vivem. Quando, porém, surgem acontecimentos que abalam todo o meio social, gerando inquietação nos espíritos — guerras, revoluções, lutas partidárias acirradas, antagonismos ideológicos ou políticos, isto é, quando se forma o caldo de cultura propício ao desenvolvimento de suas idéias mórbidas, entram então em grande atividade, impelidos por um fanatismo extremamente perigoso.

Em Psiquiatria, consideram-se Magnicidas aquêles que, em virtude de sua constituição ou estado mórbido, impelidos por uma exaltação patológica, são levados a atentar contra grandes personagens, altos dignitários de qualquer categoria, alegando pugnarem pela justiça social, sem que, na maioria



das vêzes, tenham com isso qualquer proveito pessoal, pelo contrário, pois estão prontos ao sacrifício da própria vida, para alcançarem os objetivos que os empolga, de forma verdadeiramente obsidente.

Por vêzes agem espontâneamente, por convicções próprias, mas são, quase sempre, estimulados por um noticiário subversivo, propalado pela imprensa, pelo rádio ou pela televisão. Em outras ocasiões atuam como mero instrumento, sob a inspiração ou a mando de outros, que se prevalecem do seu estado patológico, para induzi-los à prática do atentado.

Há os reivindicadores, sem propósitos homicidas, como foi o caso de Mariotti, que disparou um tiro de pólvora seca contra o Ministro Freycinet, unicamente para obrigar o Governo a fazê-lo comparecer perante os tribunais, onde esperava lhe fizessem justiça.

Margaret Nicolson, que tentou contra a vida do rei George III, da Inglaterra, o fez convencida de que a corôa lhe pertencia e que, se não subisse ao trono, o país seria agitado, durante séculos, por sangrenta revolução.

Já Louvel, assassino do duque de Berry, disposto a liquidar com os Bourbons, agiu como um verdadeiro executor, como um mandatário da Pátria, com a sagrada missão de vingá-la e redimi-la. Levou, assim, anos a premeditar o atentado, antes de consumá-lo. Planeja cuidadosamente o crime, estabelecendo uma verdadeira seriação das pessoas visadas: “É preciso matar primeiro Berry; se êste escapar, Angouleme; se porventura falhar, a vítima será então o Monsenhor d’Artois, e por último, em desespero de causa, o próprio Rei”. Prêso, depois de haver assassinado o Duque de Berry, o primeiro da lista, é condenado à morte. Encara com desdém os seus juizes e carrascos, “que não o compreendem e estão longe de alcançar a grandeza do seu crime, um crime nacional, cometido em benefício da Pátria”.

O magnicida age, em geral, premeditadamente após um trabalho de ruminação cerebral, imbuído de uma convicção ao mesmo tempo orgulhosa e altruista, que faz dêle um justiceiro e um mártir.

Há entre êles, também, os delirantes alucinados, os quais são movidos por uma alucinação imperativa, que os obriga a executar o atentado, dominados por uma fôrça superior e irresistível, que lhes impõe a execução do ato. Por vêzes, tentam resistir à realização do atentado, que é repudiado

pela sua consistência, mas acabam por capitular ante a imposição que lhes é feita de forma incoercível.

Régis, ao estudar a mentalidade dos magnicidas paranoídes, ressalta o fato da exaltação e da vaidade, revestida de misticismo, os levar a premeditar, por vêzes em silêncio o ato criminoso, salientando um traço comum que os identifica, o da sua atitude perante os tribunais: altaneiros, não se deixam intimidar, revelando impassibilidade e coragem, suportando com indiferença as maiores torturas, indiferentes à sua sorte, quando condenados, mesmo à pena capital.

Cita-se, freqüentemente, como exemplo, o caso de Múcio Scevola, que, para se penitenciar por haver ferido outro, que não a quem visava, Porsena, queimou friamente a sua mão direita, colocando-a sôbre um braseiro.

Caso assaz típico da mentalidade dêsses criminosos, é também, o do Abade Verger: Vítima de idéias pleitistas reivindicadoras e altruístas, foi suspenso de ordens pela sua conduta estranha e anormal. Dirige, então, veementes protestos às autoridades eclesiásticas e aos magistrados. Não logrando alcançar dessa forma os seus propósitos, posta-se junto à Igreja da Magdalena, tendo dependurado ao pescoço um cartaz, onde escrevera, em latim, as seguintes palavras do Evangelho: “Tenho frio e não me dão agasalhos, tenho fome e não me dão o que comer”. Finalmente, vendo frustradas tôdas as tentativas para alcançar os seus objetivos, em plena igreja, assassina Monsenhor Libour, arcebispo de Paris. Prêso, condenado à morte e executado, antes de morrer, longe de acusar o menor arrependimento, lamenta apenas não lhe ter sido possível ir a Roma, para eliminar outra e mais ilustre cabeça.

John Booth, que matou o Presidente Lincoln, era também um doente mental, como demonstraram os psiquiatras americanos que estudaram o seu caso.

Luís Buíça, assassino de D. Luís, de Portugal, morto juntamente com o seu cúmplice Alfredo Costa, pela guarda que acompanhava o príncipe, era também um tipo mórbido, anarquista perigoso, revoltado contra o meio social.

Anormal também se revelou o estudante Júlio da Costa, que abateu a tiros o presidente Sidônio Paes.

No Brasil, ao que parece, o primeiro caso de tentativa de magnicídio foi perpetrado pelo sapateiro Adriano do Vale, que disparou um tiro de pistola contra o Imperador Pedro II, na noite de 16 de julho de 1889, quando o monarca deixava um teatro, em companhia de sua família. O momento já era



então de grande agitação; entre os que pregavam a República, muitos extremados, através da imprensa e em discursos inflamados incitavam o povo contra a Monarquia. Tudo isso influiu sobre a personalidade mórbida de Adriano, que teria agido também, ao que se dizia na época, por insinuação de outros, que lograram permanecer na sombra.

O caso de Marcelino Bispo, que atentou contra a vida do Presidente Prudente de Moraes, salvo pelo gesto heróico do General Bittencourt, foi muito bem estudado por Nina Rodrigues, no seu magnífico trabalho "O regicida Marcelino Bispo". Este era retardado mental, místico, fanático pelo Marechal Floriano. Ao contrário da maioria dos criminosos dessa categoria, se mostrou depois arrependido, suicidando-se dois meses após haver praticado o ato criminoso, na prisão onde se encontrava detido.

O Marechal Hermes da Fonseca, quando Ministro da Guerra, escapou de um atentado perpetrado pelo Cabo Ramos. Segundo os peritos que o examinaram, os ilustres psiquiatras Heitor Carilho e Murilo de Campos, tratava-se de um paranóico, perseguido-perseguidor, que fôra levado a atentar contra a vida do Ministro da Guerra de então, levado por uma vindita pessoal, escolhendo um personagem altamente colocado, para sobre ele descarregar o seu ódio. Condenado a 20 anos de prisão, que começou a cumprir na Fortaleza São João, foi ao depois transferido para a Casa de Detenção, onde morreu em consequência da explosão de uma bomba, cuja origem não ficou convenientemente apurada, se ali introduzida ou por ele próprio fabricada na prisão.

O magnicídio que maior repercussão teve no Brasil foi sem dúvida o praticado por Manso de Paiva, assassino do General Pinheiro Machado, Vice-Presidente do Senado, chefe do Partido Conservador e um dos políticos de maior influência e prestígio naquela época. Na tarde de 8 de setembro de 1915, no saguão do Hotel dos Estrangeiros, Manso de Paiva desferiu duas punhaladas pelas costas, naquele grande vulto da política brasileira e fugiu correndo, sendo prêso logo depois por guardas civis e populares, que lhe saíram no encalço. Confessou imediatamente o crime, reconhecendo a faca-punhal que tinha usado. Nas suas declarações, disse que de há muito vinha acompanhando a política do Brasil, e que nutria grande ódio pelo General Pinheiro Machado. Frequentava as galerias do Senado e da Câmara, onde muitas vezes teria ouvido frases como esta "Não haverá um diabo que mate este homem?" A princípio a idéia de ele próprio



cometer o assassinato não lhe ocorrera, “por ser um ato muito reprovável, pois só Deus tem o direito de acabar com a vida das criaturas, mas que no seu caso, só viu êsse desfêcho para o engrandecimento da Pátria”. Os Médicos designados para realizar uma perícia psiquiátrica na sua pessoa, concluíram tratar-se de um estado constitucional de degeneração, que não chegava a aliená-lo mentalmente, o qual não teria influído diretamente na prática do crime. Condenado à pena máxima, voltou a ser examinado, quatorze anos depois, por Xavier de Oliveira, que entendeu ser êle portador de uma psicose obsessional, acrescida de um síndrome paranóide de reivindicação altruísta (impulso homicida-magnicídio). Na opinião dêsse médico, tratava-se de um psicopata, que já se encontrava perturbado da inteligência no momento em que assassinou o General Pinheiro Machado, concluindo ser êle um irresponsável, cujo lugar não seria na Penitenciária, onde estava recolhido, mas no Manicômio Judiciário, para onde deveria ser removido e tratado.

No recente atentado praticado por Adamastor Jorge de Azevedo, que tanto preocupou a opinião pública, justamente revoltada com a inominável tentativa de assassinato do General Nelson de Melo, que escapou milagrosamente das balas contra êle disparadas, dados os antecedentes do agressor, estamos, mui provavelmente, diante de um psicopata. Com várias passagens pela polícia, conta algumas internações no Hospital de Juqueri, de onde se evadiu, na última vez que lá estêve recolhido. Resta, entretanto, apurar-se se agiu movido exclusivamente pelo seu estado mórbido, ou se teria sido influenciado e armado por outros, que dêle se teriam servido como instrumento, visando eliminar o Comandante do II Exército, justamente apontado como assegurado da ordem, da tranquilidade e da segurança em o nosso Estado, pelas suas excelsas qualidades de militar cumpridor dos seus deveres, que escreveu nos campos de batalha da Itália, uma das mais belas páginas daquela campanha.

# A FORMA POLÍTICA DO COLONIALISMO E A COLONIZAÇÃO

EFRAIM TOMÁS BÓ

**A**S recentes polêmicas em torno da “reforma agrária”, nem sempre conduzidas com espírito objetivo, e muitas vezes destituídas da necessária fundamentação obrigam a uma colocação exata do seu sentido e dos valores que implica. Nem todos tomaram ainda consciência de que a “reforma agrária” tornou-se uma poderosa arma ideológica e política, e como tal poderá servir aos mais diversos fins.

Há, no fundo deste problema, um aspecto particular — o da colonização, que merece um estudo sério e aprofundado. É necessário pôr em evidência os valores que pode e deve trazer, bem como os anti-valores que, por inadvertência ou má-fé dos seus realizadores, por meio dela poderão ser implantados numa determinada região.

A fazenda familiar e a fazenda coletiva são sub-formas ideológicas da forma política do colonialismo e da colonização. Nessa afirmação estão incluídos vários fatos sociais — familiar, coletivo, ideológico, político — que poderão ser definitivamente esclarecidos somente por uma exata metodologia sociológica e uma metafísica que delimite o humano, o social e o sobrenatural do homem na sociedade.

O ponto de partida desse nosso estudo é uma evidência indiscutível: a atualização de uma luta ideológica extrema no mundo contemporâneo, realizada com as armas mais modernas da técnica de propaganda e da técnica nuclear. Entendemos por “ideologia” a manifestação de uma super-estrutura social, distinguindo-a assim claramente de “doutrina”. A análise, porém, do fenômeno social da “ideologia” não nos levaria à sua essência. Seria necessário começar pela análise das teorias sociológicas. Dizia-o já *Ortega y Gasset*, que a falta de clareza sobre problemas que só a sociologia pode esclarecer provém do estado deplorável da teoria sociológica.

Esta observação de Ortega torna-se tanto mais grave em nossos dias quando pensamos na sorte de milhões de seres

humanos, dependente de uma justa e humana solução dos problemas do colonialismo e da colonização. A justiça e a humanidade dessa solução dependem da forma *política* que fôr dada a êsses problemas. A ela voltam-se, angustiados e esperançosos, dois têrços do mundo de hoje. Êsse problema é ainda agravado pela deficiência das nossas soluções, dada a limitação do nosso saber ideológico não-neutro, parcial e enganoso.

### *Os aspectos políticos do problema*

Os aspectos *políticos* do problema — ou do fenômeno — Foram expostos com grande objetividade por *Doreen Warringer*. O especialista britânico estabeleceu vários pontos de partida para uma exata compreensão do fenômeno. O ponto fundamental pode ser assim resumido: são destituídas de valor as análises econômicas globais que se opõem à reforma agrária, desprezando o fato de as formas da posse da terra, os sistemas de arrendamento vigentes, as desvantagens inerentes à economia agrícola em relação ao sistema de preços de mercado e à sua clássica inelasticidade, acentuarem, com pressão crescente, nos países chamados sub-desenvolvidos, essa mesma reforma agrária, como condição de desenvolvimento. Há, portanto, condições que por si mesmas promovem a reforma agrária. Outro fato indiscutível, para o citado Autor, é o crescimento populacional nas mesmas regiões, tornando mais urgente a reforma agrária.

Essa argumentação linear quantitativa ganha validade social, em sentido amplo, quando conjugada com os resultados da reforma, resultados êstes que não podem ser medidos em precedência. Êsses resultados dependem diretamente da forma política dentro da qual a reforma fôr estabelecida.

É exatamente aqui, perante a possibilidade de duas formas políticas opostas, que somos chamados a refletir sèriamente sôbre a reforma agrária e a maneira de ser realizada. Se a reforma agrária, de um lado se apresenta como necessária, de outro ela põe em jôgo a antiga aliança do homem com a terra, sua conduta livre como pessoa e sua transcendência social como forma configurante.

Por quê o choque ideológico contemporâneo, que entre nós repercute com tanta violência, manifestado nas opostas concepções de fazenda familiar e fazenda coletiva? O citado *Warriner* responde com tôda a clareza: o comunismo e a *american way of life* deslocaram para êsse campo a disputa hege-



mônica do mundo. Em ambos os casos as posições foram tardiamente tomadas, mas nem por isso deixam de constituir as duas grandes opções do momento. Transpuseram para êsse campo a problemática que já os opunha em outros, empenhando nessa luta todo o poder de que dispõem.

A configuração da forma política — com todo o seu significado transcendental — vai além dos dados históricos de *Warriner*. A semântica histórico-sociológica de colonização, e anteriormente de colonialismo, tem raízes e explicações muito mais profundas das que geralmente se supõem. Fundam-se no comportamento total da pessoa humana, em sua autonomia telúrica, na subordinação social e no destino providencial, e, especialmente, nos valôres que se estabelecem entre o homem e a terra, irredutíveis à categoria do econômico.

Pode-se perguntar ainda: Por que o advento tardio de ideologias opostas para imporem uma forma política do uso da terra? Por que o choque entre tais ideologias que pretendem impor maneiras de possuir a terra, servindo-se para isso da necessária reforma agrária nos países sub-desenvolvidos? O motivo da pergunta é muito simples: o uso da terra não começou em nossos dias. É tão velho quanto o próprio homem, tendo sido sempre uma poderosa força de mudança histórico-cultural. Dêse o nomadismo e o pastoreio, passando por Roma e suas conquistas colonizadoras, pelo império medieval, pela gigantesca colonização do Novo Mundo e pelo rompimento formal com as sujeições que tais colonizações importavam, o uso da terra criou condições e forças para tôdas as reformas sociais e empreendimentos culturais.

A ninguém podia por isso fugir o valor e o alcance social e cultural das condições do homem do campo e das modalidades da posse e uso da terra. Apesar disso, as ideologias hoje em luta somente a partir de um dado momento foram orientadas para êsse problema.

### *A luta pela reforma agrária*

Por estranho que pareça, *Marx* não reservou lugares, no seu paraíso socialista, para os camponeses. Sua teoria nasceu na era industrial e destinava-se unicamente aos proletários ou operários das grandes indústrias. A civilização determinada pelo uso direto do campo fôra superada, uma vez que — para êle — os meios de produção determinam os tipos de civilização.

A revolução bolchevista, iniciada com o grito: “terra para os camponeses”, esqueceu prontamente essa exigência. Os grandes proprietários perderam a terra pelo confisco, e os

pequenos pelos sistemas coletivos — também confiscatórios — dos *kolkhozes* e dos *sookhozes*. As terras que deveriam ser dos camponeses tornaram-se terras do Estado. Os muitos proprietários passaram a ser repentinamente um único proprietário.

A partir, porém, dos últimos dias da II Grande Guerra, a Rússia Soviética, passou a brandir a arma poderosa da reforma agrária. Tinha em mira um fim político. Importava ganhar a adesão dos homens do campo da Europa Oriental — zona de influência que lhe foi cedida no melancólico episódio de Ialta. Para tais homens, arraigados à terra, nada mais atraente do que a reforma agrária.

*Mao-tse-tung* na China, faça-se-lhe justiça, foi o primeiro a assinalar o novo rumo da revolução agrária, levada a efeito com grande êxito por *Ho-Chi-Min* na Indochina e pelos donos da revolução cubana, com *Guevara* como teorizador.

Nos Estados Unidos o problema apresentou-se de maneira diversa, dadas as particularidades que determinaram sua formação histórica. Como colônia e como nação surgiram do impulso que lhes conferia a ávida procura de terras extensas. Transformaram por isso sua estrutura agrária no ritmo de uma intensa industrialização, eliminando o reclamo da terra pela acelerada urbanização dos seus camponeses, reduzidos a um número cada vez menor devido a essa mesma industrialização.

Não é de estranhar por isso que os Estados Unidos, na competição pelo domínio universal, tenham chegado depois da Rússia ao problema agrário. Sentiram menos o problema. Foram necessários os tristes acontecimentos de Cuba, para que acordassem para a gravidade desse problema. Oficialmente, se interessaram, em sua política exterior, somente em 1950, quando apoiaram a proposta de resolução favorável à reforma agrária, apresentada pela Polônia na Assembléia Geral das Nações Unidas.

Passados alguns anos, os líderes das ideologias em luta intensificaram o trabalho internacional, procurando impôr seus modelos reformistas nas zonas de disputa. A Itália e a Iugoslávia, o Irã e o Egito, a Índia e o Japão, anteriormente, ensaiaram a adaptação semântica, através de uma ideologia exógena, do colonialismo e da colonização. Os novos países africanos, no processo simultâneo de anti-colonialismo, independência política e colonização, adaptam-se, alternativamente, às ideologias dominantes, segundo as circunstâncias e as etapas da luta ideológica.



A necessidade urgente de transformar os problemas agrários numa arma de expansão política provocou repentinas mudanças na tática oficial da União Soviética e dos Estados Unidos.

Assistimos assim ao espetáculo surpreendente da Rússia marxista, que proletarizara o pequeno agricultor e o grande proprietário, com anti-formas de vida e de conduta, surgir como promotora da luta total dos camponeses, nos países subdesenvolvidos, formulando para as antigas secções de Comintern diretrizes e normas concretas, com o fim de garantir o êxito final.

A América do Norte, que protegeu com sua armada as *plantations* capitalistas do Caribe, transformou-se, nesta década de sessenta, numa incentivadora exigente do que se chama reforma estrutural básica do sistema de propriedade da terra em todos os seus vizinhos do hemisfério. Para demonstração do que acabamos de dizer citaremos algumas afirmações de *Chester Bowles*, alto funcionário da Casa Branca e porta-voz oficial da Presidência da República. Sem as exigências ideológicas, impostas pelas condições da luta, tais palavras jamais teriam sido proferidas, ao menos por quem o foram.

Em conferência, pronunciada há poucos meses na Costa Rica, *Chester Bowles* afirmou, peremptoriamente, que a América Latina atravessa um período de profunda mudança social, política e econômica, e que, “inevitavelmente, uma das principais armas será a reforma agrária, tendente a proporcionar à maioria das famílias camponesas a propriedade da terra”. Conhecedor da situação real da América Latina, podia descer ao núcleo central do problema. De um lado, as situações reais exigem reformas agrárias e muitos movimentos foram criados para a promoção e defesa de tais reformas, por outro lado, os comunistas há vários anos aliaram-se a êsses movimentos, dêles se servindo para fins políticos. Há ainda o grande exemplo de Fidel Castro, cuja atitude, limitando a propriedade agrícola a mil acres, corresponde, no fundo, ao sentimento dos latino-americanos. Diante dessa situação e dos perigos que ela encerra, *Bowles* sentiu-se na obrigação de fustigar duramente os políticos e os dirigentes econômicos de seu país, que, cegos ante as novas realidades políticas, opõem-se ao confisco da terra, visando a salvaguarda dos seus investimentos.

Procurou, além disso, *Chester Bowles*, fundamentar historicamente, as novas táticas e estratégia dominantes. A injustiça de certas situações latino-americanas vem dos tempos



da colonização: donos das novas terras, os conquistadores impuseram o sistema feudal dos seus países. A independência, surgida no século XIX, apenas afetou os latifundiários, detentores da terra e do poder político, sem que reformas básicas tivessem sido propostas e realizadas. Na Venezuela, por exemplo, três por cento de proprietários exercem domínio indiscutível sobre nove décimos do território. Em geral, pode-se dizer, um e meio por cento de latifundiários latino-americanos, com poder sobre quinze mil ou mais acres territoriais, impõe sua vontade e sua força econômica sobre a metade da terra disponível para o cultivo. Além disso, tornando a situação ainda mais caótica, os métodos de cultivo rudimentares e as plantações para a exportação (café, cana-de-açúcar, banana, etc.) tornam mais injusto o aproveitamento dos produtos naturais pela comunidade. Em conclusão, tanto a Rússia Soviética quanto os Estados Unidos tomaram consciência da situação agrária que pesa sobre os países sub-desenvolvidos, e da importância que a solução deste problema adquire no conjunto da luta global. Representam ideologias opostas, mas coincidem e se identificam no diagnóstico de um fato social que pode determinar o risco revolucionário das populações rurais. Concordam em assinalar o momento crítico da forma política vigente do colonialismo e da colonização. Os vários sistemas de posse da terra, de povoamento e cultivo das regiões, entre várias nações, e, no âmbito da mesma nação, o latifúndio em sua relação com os arrendatários e trabalhadores rurais.

A reforma agrária torna-se assim necessária e urgente. Surge, no entanto, a ambivalência, acima assinalada, das fazendas a serem distribuídas por meio dessa reforma agrária, preconizada para os países sub-desenvolvidos pelas duas grandes potências inimigas, que determinam os movimentos da luta. Fazenda familiar ou fazenda coletiva? No fundo é para esta opção fundamental que as ideologias em luta conduzem.

Se ideologia é simples manifestação super-estrutural, se a essência do fundamento está encoberta, não será com os métodos sociométricos da sociologia em uso que esclareceremos os fenômenos sociais elementares. Atrás das estatísticas, além dos dados históricos de relativa autenticidade e eficácia, superando apreciações oportunistas sobre a justiça social, torna-se evidente que a revelação da essência do fundamento, na conduta ideológica, só será possível quando isolada, filosoficamente, a intencionalidade profunda dos contendores. Sô-

mente à luz dêsse esclarecimento fundamental é que será possível uma opção entre as ideologias que lutam por uma solução do problema agrário.

### *Reforma Agrária e Revolução*

Há um aspecto particular na atual questão da reforma agrária que é necessário destacar, porque nos auxiliará na penetração da intencionalidade de um dos contendores. É o fato de a reforma agrária ser usada como arma política e revolucionária. Não resta dúvida, para quem tem acompanhado os últimos acontecimentos agrários em diversos países latino-americanos, de que, dentro da atual linha política dos comunistas, a revolução agrária é um movimento tático que faz parte da estratégia geral da luta pelo poder.

Esta afirmação não é dedução teórica de observações abstratas. Ela se encontra nos discursos e proclamações dos chefes do comunismo internacional. *Che Guevara*, repetindo *Mao-tse-tung*, afirma em seu livro de instruções práticas sôbres as guerrilhas: “Na América sub-desenvolvida o terreno da luta armada deve ser fundamentalmente o campo” <sup>(1)</sup>. O citado autor procura demonstrar <sup>(2)</sup>, servindo-se das experiências da China de *Mao*, da Indochina de *Ho-chi-mim* e especialmente da experiência guerrilheira cubana, que, na luta pela tomada do poder, o campo é fundamental. O guerrilheiro “é um reformador social, que empunha as armas para responder ao protesto do povo contra seus opressores e que luta para mudar o regime social, que mantém todos os seus irmãos desarmados no opróbrio e na miséria”, buscando “mudar a organização social da posse da terra”. Pode por isso definir o guerrilheiro como “revolucionário agrário” <sup>(3)</sup>.

A análise do livro inteiro e os acontecimentos que se registraram em Cuba após o triunfo da revolução, nos leva à seguinte conclusão: a reforma agrária assim como é geralmente apregoada, isto é, a distribuição da terra com fins reformistas, é apenas um *meio*. O fim é a fazenda coletiva, sub-forma da forma política fundamental <sup>(4)</sup>.

---

(1) CHE GUEVARA, *La Guerra de guerrillas*, pág. 11. O livro publicado pelo “Departamento de Instruciones del Minfar” não traz a data da publicação.

(2) Cf. págs. 15-20.

(3) Ibid., págs. 15-16.

(4) É interessante observar que dos atuais defensores de reformas agrárias, inclusive católicos, poucos têm consciência dêste aspecto do problema e quando a possuem procuram tranquilizar-se facilmente com argu-



Razões tático-estratégicas são igualmente a causa do apoio integral dado pelo governo americano às revisões agrárias nos vários países do continente. Fato tanto mais surpreendente quando se pensa que, com tal atitude, os americanos voltaram-se contra os interesses de seus antigos aliados latifundiários e contra a opinião dos grandes agentes econômicos internos. Tal opinião, até há pouco decisiva, é considerada retrógrada e ultrapassada pelos homens do atual governo. Ao processo revolucionário, tendente à organização de fazendas coletivas, é preciso opor uma reforma agrária sadia.

A fazenda familiar seria a solução ideal. Como a fazenda coletiva, é também uma sub-forma da forma política fundamental. De um lado satisfaz à urgente necessidade social da reforma e, por outro lado, ajusta-se às perspectivas conservadoras do chamado *way-of-life-ims*. Esta doutrina nasce de uma cosmovisão, que se nutre de princípios democrático-liberais, e tende para a defesa intransigente da livre empresa competitiva, do livre acesso aos mercados, da livre iniciativa individual e do direito absoluto à propriedade particular e propriedade pessoal. Há, sustentando essa atitude, um pressuposto indiscutível: a felicidade humana, em tôdas as suas formas, está condicionada pelo uso irrestrito dessas liberdades.

É necessário reconhecer, nos atuais líderes ideológicos americanos, grande agilidade interpretativa da real situação latino-americana. Em menos de dez anos mudaram inteiramente o tom fundamental de seu modo de falar e de agir. Transformaram, premidos pelas circunstâncias e pela compreensão do momento político, sua atitude perante os países latino-americanos, cuja exigência fundamental é constituída pelas reformas de base na estrutura sócio-econômica. Bem distribuir a terra, multiplicar os proprietários entre os trabalhadores rurais e antigos arrendatários, fornecer a todos uma assistência técnica e creditícia real e eficiente, eis o que deve constituir o fim da reforma agrária. Tal programa promove a unidade familiar, o desejo de conservação da propriedade e da livre competição para a colocação do produto. Estabelece também uma dependência técnica e creditícia perante o Estado e intensifica a coesão comunitária. A fazenda familiar por si mesma e pelos seus corolários sociais torna-se, por outro lado, uma sólida garantia do bem comum e da prosperidade.

---

mentos genéricos e sem sentido no momento atual. A reforma agrária representa no Brasil um papel na atual "guerra fria".



ridade, estabelecendo naturalmente sólidos contrôles sociais que garantem a estabilidade.

Começamos assim a compreender o sentido profundo da luta projetada em torno da reforma agrária. É uma etapa da luta geral entre concepções de vida, entre filosofias opostas. Enquanto resultados de formas ideológicas — fazenda coletiva como *meio* e fazenda familiar como *fim* — as diversas maneiras de pensar e promover a reforma agrária revelam a essência do fundamento ou seja a intencionalidade viva, mas oculta, dos seus protagonistas.

O que resta, então, a um país, como o nosso, que necessita de uma reforma agrária urgente e que não pode fugir ao choque das ideologias em luta? A alternativa de uma escolha? cremos que não. É preciso ir mais a fundo na análise desse fenômeno para entendermos como outras possibilidades se oferecem à nossa escolha e ação.

### *O Conceito de Forma Política*

Nas páginas anteriores nos referimos várias vezes à “forma política”, da qual os programas de reforma agrária seriam sub-formas. É necessário entender essa linguagem. Somente assim será possível aquilatar todo o seu alcance. É evidente que a nossa análise está ordenada à compreensão do fenômeno social do colonialismo e da colonização.

Em sentido geral, “forma” constitui a unidade do sentido de um ente, na visão como na expressão. A unidade visual ou expressiva do ente político surge, muitas vezes, de elementos heterogêneos e opostos que, no entanto, harmonizam-se pela força coesiva dos liames da história e da tradição. *Calor Ollero*, num estudo sobre a forma política, publicado na *Revista de Estudios Políticos* de Madrid, procura esclarecer o problema, analisando o sentido da plenitude de uma forma. Os filósofos gregos ensinaram que a forma — o que é — do homem é por nós atingida intuitivamente. Vemos o que o homem é. A forma, porém, do animal só pode ser conhecida no estudo do seu comportamento e da sua constituição. O conhecimento da forma, como ato de ser e portanto como origem do sentido do todo, é o conhecimento da essência de um ente. Conhecemos o ser do homem no conhecimento de sua forma.

Esse princípio geral pode ser aplicado no estudo do sentido da política agrária. É preciso começar pelo estudo da sua “forma” que será o veículo para o conhecimento de sua entidade particular.

A idéia de forma <sup>(5)</sup> é própria de *Aristóteles*, que neste particular diverge de Platão. Enquanto êste separava idéia e coisa, colocando-as em mundos diversos, aquêle afirmou a presença da forma no ente, como atualização de uma das possibilidades, ou potências, da matéria. Passando, analógicamente, do campo da metafísica para o da política, Aristóteles entendeu a “pólis” como uma comunidade configurada. A “pólis” é uma forma-política da comunidade-matéria. É portanto a configuração ou atualização das fôrças ou possibilidades do seu estrato profundo.

Diante disso, deve-se perguntar: como atribuir, no colonialismo e na colonização, à ação super-estrutural das ideologias um poder configurante? A ideologia não “forma”, não atualiza, não configura. Supõe já uma sociedade configurada e determinada por uma forma particular. Temos aqui o primeiro absurdo, revelado pelo simples esclarecimento do fenômeno elementar da constituição de uma sociedade.

Se analisarmos o conceito de forma política à luz da visão cristã do mundo, do homem e de sua história no mundo, êle adquire novas dimensões, que o determinam de maneira particular. Já não temos a “pólis” mas a “civitas”, como forma particular de ordenação da comunidade-matéria. Assim como a “pólis”, a “civitas” possui sua maneira particular de ser, consoante sua própria essência. “Agere sequitur esse” — o agir segue o ser. A “civitas”, como forma configurante se manifesta numa ordem particular da comunidade como tal, das suas fôrças internas ou externas, nas relações que se estabelecem entre os membros da comunidade.

Essa ordem particular foi estabelecida por Deus. A Teologia católica nos ensina, fundada na Revelação sobrenatural de Deus, que o homem foi colocado, desde o instante de sua criação, numa ordem sobrenatural. Esta ordem, no entanto, durou pouco tempo, porque o homem, colocado diante da escolha entre o bem — estado de harmonia com Deus — e o mal — estado de ruptura com Deus — optou pela ruptura. Esta ruptura inicial, ou pecado original, foi a origem de uma nova ordem, a ordem da natureza decaída. Transformou as condições da existência humana com o aparecimento da morte, do tempo histórico, do medo, da solidão, da experiência da liberdade angustiosa como possibilidade de pecado (Kierkegaard). A “ciência do bem e do mal” de que fala o Gênesis

---

(5) Entende-se a forma-princípio do ente — *morphé* — não a forma-fim — *eidos*.



foi provavelmente uma iluminação misteriosa das coisas geradoras de sentido, de uma nova relação do homem com as coisas geradoras e do poder de valoração que caberia ao homem diante do mundo das coisas. Assim nasceu a “*civitas christiana*”, a única forma configurante real e essencialmente válida de convivência humana <sup>(6)</sup>.

Como, perguntamos, sem essa visão sagrada da história, e a vivência do sagrado que dela resulta, é possível configurar-nos e ordenar-nos em formas colonizadoras familiares ou coletivas? Como vimos, tais formas são o suposto tático de ideologias super-estruturais. E não se diga que o sagrado não é um fenômeno essencial da forma política que chamamos sociedade!

O humano helênico e o sagrado cristão convergem, como forças configurantes do social. O social é dado pelo comportamento dos indivíduos, no jogo total de suas categorias pessoais. A con-vivência com outros homens é um dos papéis que o homem — ser “*sui iuris*” — é capaz de exercer no mundo, entre muitos outros. Desta con-vivência humana, que tem termos específicos de comportamento, usos constitutivos, ações exercidas por pressão exógena, irracionalidade nos usos e modos extra-individuais, nasce o que chamamos comunidade ou sociedade. Dois termos aos quais conferimos, provisoriamente, diferenças de grau em suas condições significadoras.

O conjunto de dados sociais — extra-humanos e sôbre-humanos, como diz Ortega, está implícito no que, aporéticamente, pode chamar-se natureza — social — artificial do homem. Por exemplo, a posse racional do tempo pela mente humana, permite que ela seja una, aqui e agora — elemento natural — e ao mesmo tempo perceba a sucessão de fatos e gerações — elemento artificial. O tempo histórico é uma noção que nos é dada na tradição — elemento social. A percepção do tempo histórico — do ontem, do hoje e do amanhã (presente, passado e futuro) — nasceu num dado momento e surgiu com a mudança que se verificou na natureza humana pelo pecado original.

É a noção fixa de tempo natural unida à memória do tempo histórico. Esta memória geracional, materializada na

---

(6) Na visão agostiniana ao “*exortus*” — origem — das duas cidades segue o “*procursus*”, que é a luta atual entre o bem e o mal, os bons e os maus, isto é, entre as duas cidades. O sentido dessa luta provém do fim — “*finis debiti*” que é a complementação e a fixação da história em termos opostos.



tradição, faz com que não seja necessária a reproposição indefinida dos mesmos problemas. A tradição conserva também as soluções anteriormente dadas. A sociedade configurada, ordenada, consolidada pelo sagrado, conservadora de um repertório de tradições, é sempre uma sociedade humana posta no tempo. Tal sociedade, para que sobreviva no tempo, deve ser servida pelo homem no trabalho, na família, na guerra.

### *Duas Formas de Colonização*

Para compreendermos exatamente as formas políticas da colonização e do colonialismo necessitamos de ulteriores precisões a respeito da natureza do social. O padre *Shwalm* <sup>(7)</sup> ao examinar a aproximação e identificação que se costuma fazer entre personalidades coletivas e personalidades fictícias, afirma: “O êrro é evidente: o ser coletivo não existe *separado* dos indivíduos que o compõem; no entanto, é algo que se diversifica dos mesmos indivíduos isoladamente considerados. É um todo, subsistente por si mesmo, possuindo sua natureza e suas operações como um todo, como diz São Tomás. Resulta disso que a personalidade social não é uma ficção, mas algo real”.

Tanto no colonialismo como na colonização encontramos tais personalidades sociais operando de acôrdo com os valores e os fins que as movem. Não pretendemos analisar aqui a ação colonizadora greco-romana nem tão-pouco a que ocorreu, no mesmo sentido histórico, até os fins da Idade Média. Basta-nos, para o esclarecimento que procuramos a respeito da morfologia política da colonização e do colonialismo, a análise dos dois maiores movimentos colonizadores europeus e mundiais, o ibérico e o britânico. Isto não nos afastará demasiadamente da problemática contemporânea.

O movimento ibérico-britânico, partindo de pressupostos diversos dos da colonização romana, deu origem a novos impérios universais. Idioma e religião são os laços que ligam a metrópole à colônia. Entre os ibéricos — e de certo modo entre os britânicos — à obra política dos conquistadores acrescenta-se sempre o trabalho missionário da Igreja Católica ou das confissões protestantes. Mais adiante teremos oportunidade de tecer considerações em tôrno do alcance da ação missionária, mas desde já podemos afirmar que a colonização ibérica foi profundamente influenciada pelo espírito missionário,

---

(7) Cf. *Leçons de Philosophie Sociale*.

que se alimenta do mandato evangélico. “Ide a todos os povos, fazei-os discípulos meus...”

O concílio de Trento, cuja atuação foi denominada de Contra-Reforma, defendeu a fé católica contra os luteranos e restaurou a disciplina eclesiástica. A Conquista, por seu lado, dando ao Evangelho novas terras, intensificou a pregação. Entre as discussões então surgidas a respeito de vários problemas implicados na conquista de outros povos e territórios, uma há a ressaltar. Trata-se da polêmica em torno do direito de conquista e dos seus fundamentos. A conclusão a que se chegou é a seguinte: a não-aceitação do cristianismo não é razão suficiente que legitime o direito de conquista, e o da colonização. Para Francisco de Vittoria o impedimento de evangelizar era, por si só, suficiente fundamento jurídico de uma guerra de conquista. Inútil falar aqui da “Leyenda Negra”, já sem validade histórica, ou da cobiça e da concupiscência materiais dos conquistadores civis. Importa, isto sim, revelar a intencionalidade real dos conquistadores e os resultados obtidos: a afirmação do espírito ecumênico da evangelização, a democracia histórica, à qual estão ligados valores que, se não provêm diretamente de Deus, revelam um mundo transcendente, o da cultura.

A colonização britânica, realizada mais tarde, teve acentuado matiz religioso, mas, de um ponto de vista conservador, estranho ao indígena e ao negro. No mundo britânico a grande barreira entre colonizados e colonizadores era a raça; no mundo hispânico, a religião. Enquanto o legislador britânico considerava o indígena como coisa, sem valor humano, as “Leyes de India” tinham a preocupação de legislar em favor dos colonizados, em termos de fraternidade sobrenatural.

É num documento espanhol que se encontra, usada pela primeira vez, a palavra *colônia*; este termo não obteve longo sucesso, tendo sido logo substituído pela expressão *nuevos reinos*. O poder ibérico era fecundante e criador. Aos *nuevos reinos* foram transferidas as instituições culturais e jurídicas, a tecnologia e seus instrumentos de trabalho e, inclusive, as mesmas motivações da tradição. Não importam a sede de ouro dos conquistadores, o roubo, a pilhagem e o desgoverno de alguns representantes do poder colonizador. O que é importante é que, em três séculos apenas, as colônias se transformaram em nações autônomas, dotadas, na maioria dos casos, de acabada estrutura estatal. Este aspecto fecundo da colonização ibérica é geralmente ignorado por todos os

que se deixam envolver facilmente pela pregação do nacionalismo exaltado dos nossos dias.

Os ingleses orientaram-se, econômica e politicamente, em sentido diverso. A colonização foi instrumento do esforço expansivo da ação dominadora da Metrópole. O que há de marcante na colonização britânica — atitude que permanece viva ainda no Império Britânico e que determina o seu sucesso político — é a grande margem concedida à liberdade individual. Esta atitude se de um lado preparava as colônias à vida política, por outro lado permitia que a ação política se exercesse com grande flexibilidade.

Conquista, colonização e fecundação nacional, assim como foram entendidas no passado, não se repetiram mais na história. Houve, sim, povoamento, não colonização fecundante. Houve também ocupação territorial, por meios bélicos ou por meio do suborno, de países — na África e na Ásia — com personalidade cultural definida e que hoje se levantam contra seus dominadores. Com as mesmas armas com que foram subjugados, surgem e lutam em defesa da sua soberania alienada. É curioso notar que a Enciclopédia Britânica define *colony* como o estabelecimento de interesses de um país além de sua área territorial, acentuando a dependência política e econômica dos indivíduos colonizadores a seu país de origem. Tal dependência importa necessariamente na dependência do país “colonizado”. A colonização já não é entendida como um processo tendente a fazer surgir novas nações, culturalmente fecundadas pela nação originária, mas como um movimento político tendente a aumentar o poder econômico, militar e político do país colonizador.

(continua)



# LIBERDADE E IMAGINAÇÃO

VICENTE FERREIRA DA SILVA

EM certa passagem da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel nos diz que “em geral o homem culto se atém às suas imagens e raramente cuida da intuição imediata. A multidão pelo contrário acorre sempre com a bôca aberta onde há algo para olhar” <sup>(1)</sup>. Com esta observação o filósofo procura aludir à servidão da consciência às coisas, à intuição imediata, quando o homem ainda não desenvolveu em si mesmo as suas possibilidades próprias de pensamento e de imaginação. Eis porque Hegel acredita que “quanto mais culto é o homem, menos vive na esfera da intuição imediata” <sup>(2)</sup>. Qual é entretanto êsse mundo que transcende a esfera das coisas e onde deve viver o homem culto? Evidentemente o mundo criado pela imaginação produtiva ou criadora do Espírito. O espírito seria essa potência criadora atuando essencialmente como poder de formar imagens a partir de si mesmo, de prospeccionar novos caminhos, imagens e representações. Êste foi o tema central, como sabemos, do pensamento de Nicolau Berdiaeff, ao qual deu as mais incisivas formulações: “A imaginação produtiva é uma fôrça metafísica que sustenta uma luta contra o mundo objetivo, determinado, contra o reino da quotidianidade. A imaginação criadora cria realidades. As imagens criadas pelos criadores de obras de arte levam uma existência real, agem no mundo” <sup>(3)</sup>.

Em todos os campos das formações culturais, assistimos a essa transfiguração do simplesmente dado, a uma livre transformação do material encontrado. Não só, entretanto, nas produções objetivas da cultura deparamos com êsse trabalho da fantasia, mas no mesmo grau vislumbramos êsse poder na

---

(1) HEGEL, *Filosofia del Espíritu*; Trad. de E. Barriobero y Herran, Buenos Aires, 1942, págs. 486-487.

(2) *Ibid.*, pág. 486.

(3) N. BERDIAEFF, *Essai de Métaphysique Eschatologique*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1946, pág. 201.

vida psico-somática. O nosso corpo enquanto aparato expressivo, fisiognômico, o que é senão o teatro de uma contínua atividade imaginativa?

As mãos e o rosto oferecem a êste respeito oportunidade a desenvolvimentos dramáticos e expressivos os mais surpreendentes. A fantasia das mãos e do rosto, a fantasia coreográfica do nosso corpo, constitui a livre disponibilidade para comunicações sociais e culturais inacessíveis a outros tipos de linguagem. Podemos dizer em princípio que nada se furta à profunda operação formativa da imaginação, constituindo esta o poder soberano da existência. O que denominamos liberdade, a noção e a realidade de auto-determinação da consciência, está essencialmente ligada a “*facultas imaginandi*”. É no fundo a imaginação que desdobra diante de nós as diversas alternativas de uma dada situação, o território opcional por onde pode se aprofundar a nossa escolha. O domínio de jôgo das nossas possibilidades de ação nasce da prospecção operada pela consciência e pela fantasia das diversas fases e aspectos de uma dada conjuntura. Ninguém pode ser livre enquanto simples coisa solidária e consecutiva do conjunto do dado. Ser livre significa um ir-além-de-si-mesmo, um “*depassement*” do conjunto do já realizado e do já dado. Ora, êsse “*depassement*” nasce da estrutura projetiva-imaginativa da consciência ou, como afirma Herman Glockener, da “*ideali-dade*” ou da referência aos possíveis do nosso “*Eu*” <sup>(4)</sup>. O próprio conhecimento das coisas que nos rodeiam, a própria percepção ou representação dos objetos circundantes nos remete a uma contínua abertura de virtualidades de conhecimentos e ação, da prospecção imaginativa das ações possíveis que se estampam e delineam no perfil do percebido. Neste sentido as próprias coisas já são “*imagens*” enquanto nos devolvem continuamente, como imagens refletidas e na forma de meios e utensílios, as potencialidades dormentes de uma ação; e quem diz ação na escala humana refere-se ao cumprimento de finalidades ou teleologias bosquejadas pelo Eu cultural. A potência criadora da imaginação que transforma o nosso corpo num aparato semântico, transforma uma acepção universal e total, o universo das coisas ou pré-coisas, num universo apropriado e possuído pelo Espírito. A imaginação é neste sentido um processo de transcendência e ação. “*Todo o nosso desenvolvimento, afirma Nietzsche, é precedido por uma ima-*

---

(4) Cr. *Zum Freiheits problem, Meditationen*, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band XIV, Heft 4, october-dezember 1960, págs. 553-570.



gem ideal, produto de nossa imaginação; a evolução verdadeira nos é desconhecida. Nós somos constrangidos a nos traçar essa imagem” (5). Na concatenação profunda do pensamento de Nietzsche a potência da imaginação criadora representa um papel filosófico primordial. A vontade de poder, realidade última das coisas, “fato último ao qual nós podemos aceder”, é para ele uma vontade de plasmação artística, é um aperfeiçoamento total das coisas pela “vis poética”, pela subjetividade artístico-metafísica.

Esta força não é para ele um apanágio humano, não está centrado no homem, como podemos depreender destes enunciados do filósofo: “A subjetividade do universo não é uma subjetividade antropomórfica, mas cósmica, nós somos os personagens que passam no sonho de um deus e que se tornam o que ele sonha”. Esta subjetividade não poderia ser, segundo Nietzsche, vinculada ao Eu humano desde que o próprio sujeito, o Ego, a alma, não são para ele senão ficções, criações, representações fluidas no vir-a-ser histórico. Para Nietzsche o próprio Eu (“Ich, Selbst”) é pôsto pelo pensamento ou imaginação macroscópica que interpreta e projeta o mundo.

Leiamos outros trechos do mesmo livro onde se confirma essa filosofia da superação da idéia de “sujeito” — eu — no próprio processo constitutivo oriundo da subjetividade histórico-cósmica, livre de qualquer limitação humana. “O nascimento das coisas” diz Nietzsche, é por inteiro a obra daquele que imagina, pensa, quer e sente. A própria noção de “coisa” como tôdas as qualidades. O próprio “sujeito” é uma tal criação, uma coisa como as outras, uma simplificação para designar como tal a força que põe, inventa, pensa, em contraposição a toda atividade particular que consiste em pôr, inventar, pensar” (6). Distingue-se aqui um “sujeito” ou “eu” intramundano, um sujeito finito, de uma força poética interpretativa excêntrica, universal, que, no mesmo parágrafo 204 (pág. 106) é identificado com a paixão plasmadora transcendental inerente à vontade de poder. As coisas e o próprio sujeito se originam de uma transcendência, de um desenhar prototípico, de uma “*facultas imaginandi*” que abre o campo original da história e a face do ente em seu conjunto. A “*puissance creatrice*” de que nos falava Berdiaeff, “*l’acte createur*” entendido como forma de autoposição da liberdade são ao mesmo tempo manifestações amplíssimas da imaginação produtiva. É inte-

---

(5) F. NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, I, Texto de F. Wurz-  
bach, trad. de G. Bianquis, Gallimard, Paris, 1942.

(6) Ibid., § 204, pág. 100.



ressante notar que Hegel ao estudar o fenômeno da imaginação relaciona-a essencialmente com as forças promotoras do universo simbólico da linguagem e dos sinais em geral. A imaginação se exerceria fundamentalmente formando as coisas e as possibilidades com a potência da palavra e permitindo que o pensamento atinja, na esfera simbólica, uma concretização de si mesmo. "Todos estão de acôrdo em reconhecer nos produtos da imaginação produtiva a unidade do elemento interno e próprio do Espírito, e do elemento dado pela intuição" (7). Através desta atividade criadora são revestidas de imagens as representações gerais e os conteúdos puramente mentais.

Hegel denomina "subjetividade concreta" êste universo omnicomprensivo projetado pela linguagem, êste mundo da linguagem, dentro do qual existimos e somos. A linguagem é uma "exteriorização da inteligência" na qual ela mesmo se põe dentro de si mesma; em outras palavras só podemos ter acesso pensante ao que somos e à nossa própria inteligência, usando os meios discursivos da linguagem que é por sua vez uma exteriorização da inteligência. A linguagem para o nosso filósofo, enquanto pôr-se em obra da imaginação produtiva, é "o sujeito que se dá na Imagem uma realidade efetiva e assim se demonstra a si mesmo". Esta subjetividade concreta, êste sujeito que vive na linguagem, *que é a linguagem* (desde que na palavra se encontram identificados o conteúdo, a significação e o sinal), transcende infinitamente o puro sujeito pessoal e individual. Não é a palavra que está em nós, mas *nós* que estamos na palavra. E em verdade só podemos distinguir em nosso íntimo tôdas as nuances de nossa vida interior, todos os meandros do nosso ser, devido ao potencial analítico já existente na linguagem. "Não temos consciência de nossos pensamentos, não temos pensamentos determinados e reais, senão quando lhes damos a forma objetiva e os diferenciamos de uma interioridade e por conseqüência os marcamos com a forma externa, mas com uma forma que tem também o caráter da atividade interna mais alta". Para Hegel portanto esta *forma externa*, a palavra e a linguagem representam a *atividade* mais alta, são o produto de um produzir-se que traduz em suma a irrupção de uma originalidade criadora, justamente a da imaginação na sua forma produtiva. A palavra, portanto, não é um fato, uma existência morta, uma coisa, mas sim um ato, um transcender que continuamente emerge como virtualidade. Ao universo da lin-

---

(7) HEGEL, ob. cit., ibid.

guagem, enquanto universo aberto pela palavra, pertencem de maneira evidente as obras de arte da linguagem, a grande esfera da *poesia*.

Se seguirmos o pensamento do filósofo *M. Heidegger*, teríamos mesmo que afirmar que a própria essência da linguagem consistiria na poesia, pois nesta se daria a “nominação” primordial do *nomínável*, a abertura do ente como tal. A poesia e a arte, em conseqüência, não teriam brotado de um território lingüístico utilitário e prosaico reprodutivo, por uma aplicação especial dos recursos lingüísticos, mas ao contrário a linguagem do canto e da celebração é que nos dariam a essência mais íntima do ato da palavra.

Na linha das nossas considerações, aliás, este fenômeno é plenamente inteligível desde que a linguagem seria o próprio atuar-se da imaginação produtiva; a dimensão das imagens prototípicas. Falamos evidentemente aqui de uma “Ur-poesie”, dos mitologemas, cantos e rituais, que estão na Origem e na base de um ciclo de civilização. Neste caso a palavra não tem a função de reproduzir fatos, de trazer informações, mas de revelar magnas ocorrências e magnos valores no canto e pelo canto que condicionam a existência em sua totalidade. A própria possibilidade de estarmos imersos e referidos a um mundo ordenado em significados e articulações de sentido nós a devemos à linguagem. Através dos símbolos nós conformamos e dominamos a riqueza desordenada dos estímulos sensoriais, o dilúvio das impressões, num sistema plenamente controlável de formas significativas ou inteligíveis. É o mundo do “logos”. *Arnold Gehlen* em seu recente trabalho “*Antropologische Forschung*”<sup>(8)</sup>, nos lembra como a interposição desse *Zwischenwelt* simbólico entre nós e as coisas equivale a uma distanciação do mundo, e a possibilidade de estarmos realmente “abertos para um mundo”. A *Weltoffenheit* própria ao homem e à qual se referia Max Scheler, encontra a sua efetivação na ordem simbólica que permite a transformação do mero “meio ambiente” no qual o animal está imerso, numa representação do mundo com suas linhas infinitas de desenvolvimento virtual. *Gehlen* nesse seu estudo assinala como esse “*Distanzierung von Mensch und Welt*” implica uma decisiva alteração no comportamento do protagonista cultural. “O nosso comportamento torna-se sempre mais variado e cada vez mais potencial, um simples Poder (*Können*), o percebido torna-se uma simples sugestão de desenvolvimentos possíveis, aos quais nós em ge-

---

(8) “*Antropologische Forschung*”, pág. 51.



ral não nos abandonamos”. Volta aqui a ressurgir a tese fundamental de Fichte segundo a qual o conceito de Liberdade não só é necessário para compreendermos o nosso Eu, mas igualmente decisivo para dar razão à forma que as coisas assumem para nós. Como já tivemos ocasião de assinalar acima, as próprias percepções, a representação das coisas, já constituem convites e sugestões a desenvolvimentos e comportamentos eventuais. Entretanto a linguagem e a imaginação criadora é que estão na base desta revelação ou desocultação da cena móvel em que o agente humano desempenha o desempenhável. Sem o poder modelante da imaginação, interpretada, se quisermos, como “iluminação do ente”, (Heidegger), ou como poder de escolha entre várias possibilidades, não existe qualquer campo para comportamentos e ação.

Todo comportamento humano move-se e desenvolve-se num aberto, num mundo desvelado, onde não só as coisas, mas simultâneamente o agente atuante e as suas “demarches” e disponibilidade de atuação já estão préfiguradas. A figurabilidade do mundo e do homem, o pôr-se-em Imagem da história, estão em dependência radical com a fonte produtiva da imaginação. A liberdade real só pode ser entendida como poder de escolha entre várias possibilidades. As possibilidades, por sua vez, oferece-as a imaginação, que se alimenta da cultura, enquanto conjunto de tôdas as possibilidades.

Temos a propensão de compreender tanto a liberdade quanto a imaginação numa acepção visivelmente acanhada e errônea. A nossa liberdade pessoal e individual, a nossa capacidade de opção e criação finita se desenvolvem num teatro já “constituído” por sua vez, por um poder incalculável e livre.

Alguns chamam êste poder de Vida, de Espírito criador, de Eu absoluto. Em consonância com o pensamento de Heidegger, preferimos considerar essas indicações como ainda oriundas de uma forma metafísica de pensar na medida que identificam o Ser (ou o princípio desocultante original) como algo de ôntico ou intra-mundano. A vida, o Eu absoluto, a idéia, constituem *pensamentos* que aí estão, como possibilidades mentais acessíveis aos homens que somos. Nascem de uma interpretação e de uma compreensão das coisas e não nos fazem remontar ao puro domínio da fascinação imaginativa. O pensamento e o pensável, o pensamento pensado e pensante, encontram nesse domínio a matriz e o seu modo-de-ser. Colocar-se-ia nesta altura de nossas congeminções o grave problema do grau de autonomia de nossa “liber-



dade” em relação à afirmação desvelante do Ser ou, da relação entre a “liberdade” fundada ou derelicta e a liberdade fundante. Esta última é a que experimentamos na irrupção projetiva de um determinado Mundo. Ora, no que diz respeito à nossa liberdade pessoal ou à nossa capacidade de escolher, lemos, no livro: “Origem da Obra de Arte” de Heidegger (pág. 55) o seguinte: querer ou ser livre significa “o abandonar-se ek-stático do homem existente ao desvelamento do Ser”. Trata-se, portanto, de uma determinação da noção de “liberdade” que a visualiza como disponibilidade para as possibilidades autenticamente sugeridas pela cultura e pelo vir-a-ser das culturas. Não se trata mais da liberdade conceituada como causa segunda ou auto-determinação do sujeito individual, instalação do homem como microteos de um campo de ações próprias. Na intimização do homem com os desempenhos e modos-de-ser oriundos do ditado do Ser é que consiste a raiz profunda da liberdade, na consagração e cultivo das tarefas radicais da época histórica.

# O SENTIDO E A FUNÇÃO SOCIAL DA CLASSE MÉDIA

PAULO EDMUR DE SOUZA QUEIROZ

**H**Á, entre os brasileiros mais lúcidos, um consenso unânime em reconhecer que a abolição do regime econômico ainda vigente no mundo ocidental, importará em alterações profundas do nosso sistema de convivência, as quais ameaçariam gravemente valores essenciais da cultura a que pertencemos. As perdas ultrapassariam, certamente, as vantagens possíveis, implícitas a uma revolução socialista. Acredito que a posição certa pode ser definida, com precisão, nestas palavras de Toynbee: “A nossa sociedade de hoje defronta-se com a tarefa de ajustar a velha instituição da propriedade privada às exigências da nova força do industrialismo — sob pena, em caso de falência, de ver a velha instituição varrida pela revolução ou deformada em uma enormidade que se pode tornar em perigo mortal para nossa civilização... Em qualquer caso podemos estar seguros de que se falharmos em nossa tentativa, a alternativa revolucionária nos dominará na forma do sistema de um Estado comunista... Mas como o indica a experiência russa, todavia, o remédio revolucionário da intervenção do Estado na forma comunista, pode revelar-se pouco menos mortal que a própria doença; porque em qualquer sociedade existente no mundo de hoje, a instituição da propriedade privada está tão intimamente ligada com o que há de melhor na herança social pré-industrial, que sua completa e abrupta abolição dificilmente pode deixar de produzir uma desastrosa ruptura na tradição social” <sup>(1)</sup>. Parte-se, pois, da crença na existência de “uma herança social pré-industrial” que deve ser defendida e preservada.

A partir do século passado essa herança foi relegada ao plano privado dos interesses humanos, porque a aspereza terrível das relações econômicas revelada ao advento do industrialismo, como uma guerra de todos contra todos, provocou a inibição social progressiva de todas as outras preocupações

---

(1) “*A Study of History*” — Ed. Oxford University, Vol. IV, pág. 191.

do homem de ordem emocional profunda, que se exteriorizavam na forma de tudo quando Toynbee define como “o que há de melhor na herança pré-industrial”. Exigências religiosas, éticas, estéticas, vitais, utilitárias, manifestavam-se, a êsse tempo, em rituais característicos da mitologia cristã que deu consistência às relações comunitárias ocidentais. Dentro do envolvente cristão, manteve-se a liberdade criadora do homem do Ocidente até o século passado, quando o espírito econômico-técnico-científico dominou sua imaginação, procurando conseguir a objetivação racional de tôda a problemática humana. As formas expressivas da afetividade tradicional, sofreram, em consequência, o esvaziamento do seu autêntico fundamento. O sentido religioso que informava a comunidade ocidental, atribuindo-lhe a necessária fôrça emotiva, perdeu-se na pesquisa de uma interpretação racional-positivista para tôdas as relações humanas. O materialismo, liberal ou socialista, dominou as cogitações da consciência, recalcando para o campo do inconsciente a exigência mística da nossa interioridade. O valor do que há “de melhor na herança pré-industrial” despojou-se de sedução, porque foi seccionado o sistema circulatório entre a interioridade afetiva, e a consciência racionalista. Descolados do seu fundo religioso, perdeu-se a autenticidade das relações de família; endureceram as relações de trabalho; as razões éticas afastaram-se de sua transcendência; esgotou-se a plenitude estética da celebração de possibilidades da existência; os valores vitais deixaram de ser o apoio de anseios humanos superiores; o utilitário não foi mais entendido como meio de garantir a vigência de valores mais altos.

Discute-se muito sôbre a necessidade de defender-se a manutenção da livre empresa econômica, frente aos perigos da produção coletivista. Liberdade de empresa no campo econômico, todavia, só tem alguma significação ponderável, como uma das condições necessárias para a liberdade do transbordamento emocional humano em outros planos, liberdade que será grosseiramente inibida caso triunfe a revolução racional-coletivista.

Há, assim, um processo cultural do Ocidente que em virtude de circunstâncias históricas peculiares ao século passado, interrompeu o seu livre e integral desenvolvimento para evoluir, unilateral e exclusivamente, em seu aspecto científico-técnico-racionalista. A ênfase da defesa do mundo ocidental deve-se, pois, colocar na libertação do seu autêntico processo cultural. E o que há de verdadeiramente importante nesse processo é a preservação da faculdade que tem sido re-



conhecida ao homem ocidental, do exercício pleno de sua liberdade no vastíssimo âmbito de suas possibilidades, não só racionais, como religiosas, éticas, estéticas, vitais e utilitárias.

A inibição já secular dessa liberdade, decorrente, paradoxalmente, da redução de perspectiva ao econômico-científico-racional em nome dessa mesma liberdade, já vem, aliás, produzindo o veneno de frutos não previstos pelo cientifismo dominante. Como o avestruz da fábula, os intérpretes políticos do mundo moderno escondem a cabeça e se recusam a reconhecer a ameaça que aflora das profundezas do inconsciente coletivo, de repulsa a todos os esquemas formais de solução, racionalmente propostos. A tendência violenta da nossa juventude mais equilibrada para a esquerda, como definiu um estudioso do assunto, “independente da classe econômica e social a que pertença o estudante” como afirma, acrescentando “basta manter-se contato com jovens descendentes de famílias abastadas de São Paulo para se ter consciência disso”, é muito mais uma tentativa de solução pessoal de problemas emocionais insatisfeitos, do que o resultado de uma autêntica convicção. Ao lado dêsse perigo, cresce outro, de maior gravidade, representado pelo engrossamento contínuo da massa de jovens marginais a todos os valores até hoje aceitos como positivos, não só no Ocidente, como no próprio mundo socializado.

“Play-boys” nacionais, “Beatniks” europeus, “stiliagi” russos, revelam a eclosão, no campo do consciente, de uma inquietação psicológica profunda entre as novas gerações, onde que, se não fôr detida, é capaz de provocar uma regressão de proporções imprevisíveis no mundo dito civilizado.

“O homem começa onde termina a natureza” dizia Leonardo da Vinci. A natureza é o campo do mensurável. “A base estável das mutações”, na frase de Ortega. O homem é ser sem natureza definida, campo aberto de inúmeros possíveis a quem não se podem impor métodos válidos para as ciências ditas naturais. É por não serem capazes de reconhecê-lo, que os materialistas, de todos os matizes, nada sabem dizer de ponderável sobre a revolução nazista, por exemplo. Só Jung pôde perceber o que houve de verdadeiramente inquietante no movimento alemão. Como classificar o que aconteceu, ontem, aos olhos de todos? Em conferências reunidas sob o título de “Aspectos do drama contemporâneo” Jung analisa o mundo posterior à guerra de 1914 para concluir: “Quando tais acontecimentos sobrevêm em grande escala, não há mais lugar para surpresa, se manifestações estranhas surgem nas pequenas e mesmo nas mais pequenas di-

mensões... No domínio religioso se produzem coisas bem curiosas. Que na Rússia se tenha instaurado, em seguimento às magnificências multifárias da Igreja-ortodoxa, um movimento sem-deus, lamentável de falta de gosto e de inteligência, não é excepcionalmente surpreendente, qualquer que seja a débil estiagem espiritual dessa reação “científica”... Mas que em um país de civilização verdadeira que, há muito tempo, passa por ter superado a idade média, um antigo deus da tempestade e da embriaguez, isto é Wotan, aposentado da história há tanto tempo, — que êsse deus, como um vulcão extinto, possa despertar e fazer prova de uma renovação de atividade — eis o que é bem mais curioso” (2).

E segue-se a assustadora consequência: “Se esta conclusão se verifica, diz Jung, o nacional-socialismo estaria longe de ser a última palavra: caberia esperar nos próximos anos e décadas a eclosão de acontecimentos procedentes dos distantes planos obscuros, e dos quais, aliás, mal podemos fazer uma idéia na hora atual” (3).

O perigo que corre a civilização cristã é mais profundo e mais grave do que parece. A ameaça socialista se daria, nesse caso, em um plano de consciência extremamente superficial. É ainda Jung quem afirma: “Os alemães têm, em primeira linha, uma vocação, verdadeiramente única na história, de aprender a conhecer, no mais íntimo do seu coração, de que perigos da alma, o cristianismo queria salvar os homens” (4).

Êsse é o verdadeiro problema: criar condições emocionais satisfatórias para que o cristianismo se revitalize na interioridade das novas gerações, de tal forma que consiga, de novo, como conseguiu nos séculos anteriores ao XIX, inibir impulsos tumultuários que a esterilidade emocional racionalista deixou extravasar para o campo da consciência histórico-social, como no caso alemão.

A função das gerações maduras é a de tentar propiciar essas condições para que as gerações seguintes concordem, afetivamente, em restaurar o processo cultural interrompido como totalidade. Não pensem os materialistas, liberais ou marxistas, em sua simplicidade, que o mundo se organizará em função do equilíbrio de certas leis-sócio-político-econômicas, naturalmente, sem nenhuma deliberação da liberdade humana, ou necessariamente, em um processo, apenas, acelerado

---

(2) *Aspects du drame contemporain*, Ed. La Colone Vendôme, Paris, págs. 78-79.

(3) Ob. cit., pág. 105.

(4) Ob. cit., pág. 93.



pela intervenção voluntária de uma classe — o proletariado dos marxistas. A democracia se manterá, superando suas tremendas dificuldades, por um ato livre da vontade de muitos que a desejam manter. Nenhuma configuração sócio-política é definitiva. A duração de qualquer delas depende da intervenção voluntária e favorável de grupos que integram a sociedade. No “hic et nunc” brasileiro, no aqui e no agora nacional, para que a estrutura institucional permaneça e dure, é essencial que haja grupos atuantes que realmente queiram que ela permaneça e dure, intervindo, para isso, como força viva na dinâmica da sociedade, capaz de impor-lhe a resultante desejada.

Sem entrar em especificações sobre o que se deva entender pelo “melhor da herança pré-industrial”, referido por Toynbee, acredito que esse patrimônio sagrado de valores tem na classe média, seus sacerdotes mais dedicados, muito embora seja reconhecido historicamente, que os grandes reformadores sociais se originam, também, nessa mesma classe. As revoluções, todavia, são momentos dialéticos exacerbados, que se devem recompor com o passado, através do espírito conservador implícito à classe média. Vivemos, ainda que a afirmação sôe como paradoxo, um momento histórico pós-revolucionário quanto aos reajustamentos econômicos exigidos pelo mundo atual. Uma sociedade de produção que evolui para uma sociedade de consumo, pode atingir o seu estágio final, por vários rumos, não sendo, em absoluto, necessário adotar os caminhos coletivistas. A certeza disso está implícita na tese da convivência pacífica defendida de ambos os lados da cortina de ferro. É a hora de atuarem grupos que reconduzam ao antigo leito o extravasamento revolucionário de esquerda, em uma verdadeira “aufhebung”, em uma conservação superadora. O robustecimento da classe média e o esforço para restaurá-la em sua função mediadora, é fundamental para a sobrevivência da democracia brasileira, remanejada de maneira a colocar-se ao nível de sua situação histórica.

Outros povos passaram por crises conflituais semelhantes e tão graves quanto às do Ocidente em geral, e as nossas em particular, e as superaram pela ação de homens de classe média. Solon, em Atenas, é um exemplo de conservação superadora, apoiada pela classe média a que ele pertencia. É inútil negar o valor da analogia para encontro de saídas históricas e convém, de vez em quando, ouvir a palavra de um antigo mestre: “Torna-se manifesto, portanto, diz Aristóteles, que a melhor comunidade política é formada pelos cidadãos de classe média, e que se presumem bem administrados os esta-



dos em que essa classe é mais forte, se possível, do que as outras duas, ou ao menos do que cada uma delas separadamente, porque a soma com ela altera a balança e impede que qualquer dos extremos se torne dominante... A prova da superioridade da classe média consiste em terem sido de condição média os melhores legisladores, por exemplo, Solon, como seus próprios versos testemunham” (5). Pode-se, entre nós, definir como classe média, não só as camadas descendentes da aristocracia terratenente do império, arruinada após a libertação de escravos, com “seus pendores burocráticos, a tendência de grande número para as carreiras liberais, para o funcionalismo público, para as sinecuras republicanas”, no dizer de Gilberto Freire, e mais toda a camada de libertos e artesãos que, através de nossa permeabilidade social, aflorou ao nível social médio da república, como os filhos de imigrantes não enriquecidos desmesuradamente a partir do limiar do século XX, e que se adaptaram, admiravelmente, no sul, às mais arraigadas tradições nacionais.

É essa classe média, onde florescem os melhores intelectuais de todos os níveis, que se vê, hoje, relegada a uma situação deplorável, num país novo que, de um lado enriquece desabridamente grupos desvinculados de quaisquer compromissos com a escala de valores vigentes, e de outro, esmaga os melhores, em razão de um regime econômico-social incapaz de lhes dar o “status” a que têm direito, quer quanto à situação financeira, quer quanto ao prestígio social a que deveriam fazer jus.

Essa situação corresponde a uma sentença de morte, imposta ao capitalismo, incapaz de reconhecer as suas deploráveis deficiências. Não é por outra razão que um Schumpeter, por exemplo, prenuncia o seu colapso na Europa, onde o fenômeno era menos evidente até há pouco, em virtude de uma evolução mais lenta dentro de quadros sociais mais estáveis. Cabe a transcrição de alguns tópicos de seu livro “Capitalismo, Socialismo e Democracia” que elucidam admiravelmente o problema em forma que “mutatis mutandis” se aplica perfeitamente ao caso brasileiro.

Referindo-se aos estratos sociais herdados da época pré-capitalista pela sociedade européia, diz Schumpeter: “O subsequente curso das coisas, bem exemplificado pelo caso inglês, sugere a resposta. O elemento aristocrático continuou

---

(5) *A Política* — Basic Works of Aristotle, Ed. Randon Hause, N. Y. Liv. IV, pág. 11.

a dominar até o fim do período do capitalismo, intacto e vital. Esse elemento, sem dúvida, absorveu a inteligência de outros “strata” que resvalaram para a política”. E continua: “A parte dos estratos burgueses economicamente operativos, não ofereceu muita oposição a isso”... Mais adiante refere-se Schumpeter ao bom resultado da acomodação, em virtude da capacidade da velha classe feudal em oferecer à comunidade sua habilidade e hábito de mandar e ser obedecida” e prossegue: “Esse prestígio era tão grande e essa atitude tão útil, que a posição de classe sobreviveu às condições tecnológicas e sociais que lhe deram nascimento e se revelou adaptável, através de transformações de função de classe, a condições sociais e econômicas totalmente diferentes”... É verdadeiro o oposto em relação a industriais e mercadores”, continua Schumpeter. “Não há seguramente, nenhum traço de brilho místico nêles que é o que conta na direção de homens. O fundo de comércio é um pobre substituto para o Santo Graal”... “Eu chamei o burguês de racionalista e ante-heróico. Ele só pode usar meios racionalistas e ante-heróicos para defender sua posição ou dobrar a nação à sua vontade”. E agora surge a afirmação de Schumpeter que melhor corresponde ao nosso caso. A república dos conselheiros do império se poderia comparar à Inglaterra capitalista, apoiada pela velha nobreza feudal, conservadora do “que há de melhor na tradição pré-industrial” a que se refere Toynbee. Desaparecidos os antigos conselheiros surgiu o drama do capitalismo nacional, perfeitamente análogo ao da velha Europa. Ao grupo tradicionalista, capaz de dar coerência à evolução histórica de um povo, quando detentor do poder político, não foi dado substituto, porque, como diz Schumpeter: “O processo capitalista, tanto por sua mecânica social, como por efeitos psico-sociológicos, afastou esse chefe protetor ou, como neste país (Inglaterra), jamais lhe deu a ele ou a *um substituto seu* nenhuma oportunidade de desenvolvimento”... E continua: “Ao quebrar a moldura da sociedade pré-capitalista, o capitalismo quebrou não só as barreiras que impediam o seu progresso, mas também as estacas flutuantes que impediam o seu colapso” (6).

Impõe-se, assim, com urgência, entre nós pesquisar meios e modos, para dar substituto a esse grupo desaparecido, que se torne responsável pelo restabelecimento da unidade tem-

---

(6) Capitalism, Socialism, Democracy, Ed. George Allin e Unwin Ltda. Pág. 136-139.



poral do país, transformando o seu presente em ponto dinâmico de fusão entre passado e futuro, entre tradição e evolução, capaz de nos propiciar a superação conservadora que dê continuidade cultural ao conceito de Brasil e de brasileiros.

É, assim, na classe média que se poderão encontrar os homens capazes de manipular as reformas e reajustamentos sociais que não é possível nem desejável evitar. A alta burguesia ocupando, sem preparação adequada, posição análoga à da aristocracia antiga, profundamente empenhada na defesa de uma economia liberal, mas exclusivamente empenhada em defender êsse princípio de liberdade, não está em condições de remanejar o conceito de propriedade privada e livre empresa, em termos de superação do conflito capital e trabalho, nem de dar ao conceito de liberdade, a amplitude que deve ter. O proletariado, dito politizado, assume uma atitude revolucionária, reivindicando para si, como direito de classe, o papel de acelerador consciente de um pseudo processo histórico necessário. Só a classe média mantém uma atitude de livre indagação e pesquisa de novos caminhos da liberdade, sem compromissos com nenhuma solução pré-traçada, aberta a sínteses integradoras da dinâmica continuidade cultural.

Nas gerações novas, entre a linha socialista-revolucionária e a linha de negação de tôdas as soluções, entre essas extremidades agitadas, aguarda, em compasso de espera, o grande centro silencioso e perplexo. Cabe às gerações que ainda detem precariamente o poder, interferir, no sentido de reagrupar essa juventude sem comando, para que ela restabeleça a confiança em seu papel de mediadora do conflito, capaz de soldar de novo, a tríplice dimensão temporal presente, futuro e passado — cuja ruptura provoca a sufocação histórica dos povos.

O reagrupamento da juventude conservadora quase toda pertencente à classe média, seguir-se-á, naturalmente, ao reagrupamento de todos os elementos conservadores que ainda ocupam posições capazes de constituir centros de influência. Trata-se, portanto, de criar condições para a tomada de consciência da necessidade dêsse reagrupamento, promovendo o contato entre representantes nacionais de grupos dos mais variados campos de interesses sócio-político-econômicos, para procurar uní-los em torno de princípios gerais, considerados fundamentais para a sobrevivência de uma comunidade democrática que seja capaz de superar as suas perigosas contradições internas.



## UMA REFLEXÃO HETERODOXA ACÊRCA DE FERNANDO PESSOA

MASSAUD MOISÊS

A fundação desta revista permitiu que, no início de sua carreira, eu trouxesse para ela uma reflexão heterodoxa acêrca de Fernando Pessoa. Pareceu-me que seria o mais apropriado para seus leitores trazer uma idéia pelo menos e colocá-la sôbre a mesa, a fim de que o debate se abrisse, e a leitura dum artigo não se transformasse num passeio enfadonho por páginas informativas ou afirmativas. É que o Poeta da "Ode Marítima" é sobejamente conhecido entre nós para necessitar de apresentação, e, portanto, para justificar um tipo de estudo eruditivo, arqueológico ou meramente descritivo. Em seu lugar, apresento um início de conversa mais ou menos informal em tôrno dum assunto que é freqüente, comum, a ver se podemos acertar algumas premissas e princípios orientadores. Espírito de convívio, pois.

Pôsto o quê, outra preliminar cabe perfeitamente: o que vou colocar em discussão, relativamente a Fernando Pessoa, quase que se pode aplicar a todo grande poeta ou romancista. Só por isso já se compreende a importância do pretexto para a conversa aberta hoje: provoca-a um dos maiores poetas do século XX, talvez o maior. É tão grande que se alinha ao lado de outros "gênios" cujo nome a História guardou. Esta preliminar, evidente por si própria, nasce inclusive da leitura dos poemas pessoanos. E só um espírito em idênticas condições era capaz de transmiti-la. Já com isso fica aberto o diálogo. Vamos adiante.

Tem-se dito muita coisa a respeito de Fernando Pessoa, e muita coisa continuará sendo dita no decurso dos anos. É fatal que isto aconteça, salvo qualquer perda de memória ou mudança de padrão, igual à que arrastou ao esquecimento por um século a obra de Shakespeare, e por mais de dois a de Gôngora. E, embora pareça incrível, tudo quanto se lhe disser a respeito está certo. Mesmo que seja, ou pareça, absurdo. Mesmo o parcial, o incompleto, o especioso, o duvidoso, o incerto. Por quê? Porque sua personalidade integral, de homem e de artista formando um todo uniforme, unitário em sua variação, é poliédrica e enigmática a ponto de permitir que sempre se possa ver alguma coisa a mais do que se viu antes. E permitir aos outros verem aquilo que não vimos, ou consideramos despidendo por motivos circunstanciais. E mais ainda: suas múltiplas facêtas acabaram por se completar ao final de contas, seja por contradição aparente (pois se trata de síntese dos contrários), seja por mera adição de dados novos aos já conhecidos. Por isso, tudo que se afirmar acêrca de uma dessas facêtas, estará plenamente correto.

Para se ver até onde, basta levar em conta que a correção existe mesmo que a afirmativa seja paradoxal com a facêta imediatamente posterior ou afim; mesmo que estejamos no campo duma verdade capaz de ser submetida à análise, e portanto de ser discutida e refutada, graças à imperativa certeza de que ainda fica um mundo de ângulos por estudar e ver.

Dessa forma, conquanto pareça paradoxo (e se fôr, é que estamos em plena atmosfera pessoana), tôda afirmação a seu respeito, por mais brilhante que seja, peca pela base, por ser parcial e provisória. A explicação é uma, e bem nítida, que dispensa tôdas as outras que pudessem ser acrescentadas por causa de seu perfil de verdade indiscutível: o próprio Fernando Pessoa faz uso do paradoxo para equacionar a verdade do mundo que foi dado conhecer ou intuir. Dotado duma inteligência (e duma sensibilidade, diga-se desde logo) cuja base era um pensamento dialético, hegeliano, para êle a realidade era sempre um vasto campo de contradições, de verdades opostas e complementares. Suas afirmações, em consequência, sendo dilemáticas e permanentemente analíticas, põem dúvidas constantes no espírito do leitor mais interessado. O processo, que era consciente ou pelo menos fruto de um movimento anímico total, funciona como um impacto catalítico de fortes ressonâncias na mente do leitor, obrigando-o a um esforço de re-adaptação, que o leva, conquanto não o deseje, a rever todos os seus postulados e verdades aceitas até aquêlo momento. O Poeta gira num vasto terreno de dúvidas, contando ainda com que outras perplexidades se venham somar às suas, no espírito do leitor. Método que, ao fim de contas, corresponde ao dinamismo de sua vida interior no contacto com o mundo da realidade física e mental. Nisso, o Poeta parece que cumpria um desígnio muito claro (ainda que não confesso ou expresso diretamente em qualquer das obras, e ainda que não se haja transformado em pensamento ou idéia; em qualquer hipótese, o resultado é sempre o mesmo).

O universo povoa-se de dúvidas, e elas vão aumentando assustadoramente à medida que o crítico (ou o leitor percuciente) conscientiza que, no acelerado processo, Fernando Pessoa coloca sempre tais dúvidas na base de tôdas as suas mais meridianas afirmações. Quase se diria: a dúvida como sistema. Não é: porque é mais do que isso, e porque Fernando Pessoa era anti-cartesiano, como a obra mostra à saciedade. Mas diante da tomada de consciência meio dramática, se não desorientadora, o crítico vê-se obrigado a recuar, perplexo, arrasado, confundido, "indisciplinado". Como não bastasse a invasão dum sentimento tão angustiante e depressivo, o crítico não demora muito para descobrir algo ainda mais aterrador: quanto mais penetra no mundo pessoano, quanto mais desvenda ou procura desvendar-lhe o mundo, mais verifica que só alcança pensar aquilo que o próprio Poeta pensou e mesmo expressou acerca de sua obra ou de poemas alheios. É que as dimensões de sua vida interior, marcada por lucidíssima inteligência, amparada em invulgar sensibilidade, eram capazes de condicionar a criação da obra e o pensamento crítico simultâneo. Este movimento duplo justifica uma poesia a-emocional, realizada num plano metafísico, a que não pode chegar o simples impulso da sensibilidade ou da intuição. Justifica ainda uma poesia que resiste sempre enquanto linguagem poética propriamente dita (pelo ritmo, pela irreversibilidade, imperfectibilidade, etc), e enquanto conteúdo ideativo necessário para que suporte



a usura do tempo e do exame analítico das gerações. Explica-se, dessa forma, o grande Poeta.

Consequentemente, ao crítico não causará surpresa encontrar um folheto, uma página, um prefácio ou coisa parecida, em que o Poeta cristalizou de modo definitivo e “espontâneo” tudo quanto foi achado feliz para o primeiro. Tal a capacidade que o Poeta tinha para dizer o que desejasse, graças ao método mental, que aborrece toda idéia-feita, ou todo dogmatismo, por mais sedutor que seja. Daí o Poeta ter dito tudo que pretendeu dizer, e ainda lhe juntou a auto-análise, seja quando escreveu poemas, seja quando escreveu prosa. Irônico, mas duma ironia filosófica, socrática, Fernando Pessoa submeteu à análise de sua penetrante e superior inteligência tudo quanto pensava ou sentia, o que lhe permitia o alto gozo intelectual de ver-se “de fora”, como se o primeiro objeto a merecer o choque dos paradoxos fôsse ele próprio. Semelhante à atitude do humorista fino, que jamais se exclui daquilo que o leva ao comentário espirituoso. E com a possibilidade de ver-se como objeto, de forma que o sujeito, nêle, se transformava em objeto no ato de pensar, o Poeta podia sair de dentro de si próprio, a fim de analisar-se como “outro”. Eis aí o mecanismo dos heterônimos, êsses alter-ego com independência e vida própria. E por isso, é análise que se pretende isenta de qualquer contágio subjetivo ou meramente emocional. E, concluindo, na linha da perplexidade do crítico, daí Fernando Pessoa quase prescindir de crítico, graças à capacidade heteronímica, que lhe permite ser crítico de si próprio, melhor do que ninguém.

Nascido o impasse, é imperioso tentar resolvê-lo, encontrando uma função para o crítico que persiste no seu ofício e na crença de que as coisas não são absolutamente assim. Bem, tudo o Poeta previra, inclusive o problema do crítico. Mas seus escritos em prosa, como a *Nova Poesia Portuguesa*, *Páginas de Doutrina Estética*, *Apoloogia do Paganismo*, são tão densos e flagrantemente objetivos e certos que se ajustam como luva à sua poesia. Deixa, assim, ao crítico a sensação de não ter mais que dizer. O Poeta disse tudo.

Como sair da dúvida? Se o leitor ainda tem presente as observações anteriores, e se, portanto, concorda que Fernando Pessoa seria o primeiro a pensar, e até a dizer, o que vou apontar, vale a pena prosseguir com o raciocínio. É o seguinte:

Comecemos por colocar às claras uma verdade óbvia: tanto a poesia como a crítica pessoana constituem nítidas posições abstratas da inteligência e da sensibilidade. Ou, então, são expressões de uma inteligência e sensibilidade abstratas. Com isso quero dizer que Fernando Pessoa, poeta, crítico ou dramaturgo, é sempre, essencialmente, um artista abstrato ou abstratizante, na medida em que não tem apêgo (pelo que se depreende, paradoxalmente, de sua obra) aos seres que habitam o mundo sensível: homens, cães, luminosos, carros, etc. Entre o seu *eu* e o *não-eu* do mundo lá fora nunca há simpatia ou aderência, pelo simples fato de estarem os sentidos e as idéias dirigidos *para-além* do mundo sensível, para-além do não-eu, mergulhado num universo de idéias e forças-primeiras, só alcançável pela abstração e pelo desprendimento do real sensível.

Como, porém, não é possível desapêgo total ao mundo sensível, — pois anularia o próprio *eu* e tudo quanto fôsse abstração (sem contar que Alberto Caeiro é um forte impulso poético, um desejo, no sentido de aderir ao “natural” em estado ingênuo, desintelectualizado), — ao crítico fica reservada uma primeira missão: a de “tra-



duzir", e julgar, essas abstrações. Com o quê, é obrigado a usar também de abstrações e de uma posição de espírito filosófica, no sentido de crítica abstrata e especulativa, sem outro suporte fora de si. Dêsse ângulo, a poesia e a crítica de Fernando Pessoa seriam expressas numa linguagem e viveriam numa atmosfera apenas inteligível a uns tantos críticos, aqueles dotados, pelo menos, da faculdade especuladora e capazes de jogar com idéias abstratas. É que o diálogo que se trava entre o Poeta e as Essências, e, depois, o crítico e o Poeta, acaba sendo vedado ao leitor e ao crítico historicista, moralista, sociológico, etc., faltos que são da ferramenta apropriada.

Por êsse lado, é possível dizer (e quantas vêzes Pessoa não deve ter pensado o mesmo?) que talvez o Poeta nunca venha a ser "compreendido" ou "sentido" pelo leitor médio (que raramente lê poesia) ou apenas curioso de sua obra. Sucede com êle aquilo que, em igual ou diferente dose, acontece com Camões, Mário de Sá-Carneiro, Cruz e Souza, Antero, apenas para me referir aos mortos. A obra pessoana sobreleva à de todos êles, nesse caso de incomunicabilidade, pelo permanente processo abstrato e oscilante entre opostos, mesmo na parte referente a Alberto Caeiro, que é, à primeira vista, o Poeta em diálogo com o concreto, com o objetivo, o real histórico. Com a freqüência do contacto com êsse heterônimo, logo êle se nos revela tanto abstrato quanto os outros, pois o olhar do crítico acaba descobrindo a especulação nas sombras, o divagar dum mundo de "verdades" abstratas, de que os entes físicos são representações próximas e ilusórias. Pleno mundo platônico.

Ao lado dessa crítica tradutora das abstrações, ainda pode colocar-se outra, menos exigente e talvez de menor alcance: a que "explica", "revela" as chaves do Poeta, na medida em que o mundo metafórico dêle se nutre sempre dum diálogo imanente e permanente com as coisas da realidade sensível. E são as conexões com o mundo exterior, organizado por nossa razão e caótico à sensibilidade, que o crítico pode "explicar" e "revelar". Dêsse modo, quando Fernando Pessoa diz, no princípio da "Tabacaria":

Não sou nada.

Nunca serei nada.

Não posso querer ser nada.

fica reservado o problema especulativo que nos versos se equaciona, ao primeiro tipo de crítico, pois o núcleo poético transcende integralmente o plano do concreto. O estudioso arma-se com as ferramentas ajustadas ao caso, e vai deter-se no exame dum problema de raiz filosófica, assentado sobre evidente dualidade afirmativa que não se anula nem forja a síntese que seria de desejar, e que o Poeta sabe impossível. O problema pôsto é francamente abstrato. E como tal tem de ser analisado.

Quando, entretanto, Pessoa adianta-nos:

Olho, desterrado de ti, as tuas mãos brancas

Postas, com boas maneiras inglesas, sobre a toalha da  
[mesa.

é a vez do outro crítico, pois agora o Poeta estabeleceu alguma correspondência entre a idéia e o objeto sensível. Não obstante, há que afirmá-lo mais uma vez, o clima continua a ser abstrato, porquanto o Poeta não está fotografando a realidade, mas a vê-la como

se estivesse noutra planêta, de modo que tôdas as coisas vistas fôsem apenas miragens vagando num mundo ilusório ou mágico.

Ora, um crítico que juntasse as duas tendências é que seria o ideal para se aproximar da poesia de Fernando Pessoa. Por outras palavras, é próprio.

Feitas essas observações, impõe-se voltar ao ponto de partida: tudo que se disser a respeito de Pessoa está certo. Inclusive, fica a insistir uma voz a segredar, *também* isso que está escrito, foi pensado e sentido pelo Poeta. Quem sabe, não terá escrito algo assim? Quem sabe, apesar da série de paradoxos, as ponderações dêste artigo não sejam mais do que um infinitésimo dum imenso problema?

Seja o que fôr. A grandeza de um Poeta mede-se por aquilo que sugere ao leitor e ao crítico, pelos problemas que vai deixando no ar, para que os mais ávidos tentem resolvê-los, inútilmente, e cheguem, ao cabo, à conclusão cética à qual êle deve ter chegado: o valor está em *pensar* e *sentir*. Não importa a solução do problema, mergulhados que estamos no mistério e nos imponderáveis. Esquecer a solução, se houver. Não esquecer, porém, de pensar e sentir. Só assim o homem supera a contingência física, encontra razões de existir e participa de realidades superiores. Pois o homem, parece dizer Fernando Pessoa, cresce na medida em que seu espírito persegue, sentindo e pensando, as grandes inquietações de sempre. Resolvê-las, está muito para além do desejo e da vontade humana. O Poeta di-lo emblematicamente:

Não procures, nem creias: tudo  
é oculto.

Ou ainda:

Vê de longe a vida.  
Nunca a interrogues.  
Ela nada pode  
Dizer-te. A resposta  
Está além dos deuses.

## AS PAIXÕES

DINORÁ DE CARVALHO

Bach fez sua aparição antes que o Iluminismo sobrepuhasse a razão ao problema da mística, dedicando sua capacidade total ao cântico à glória de Deus.

Foi o último e o maior dos grandes organistas. Depois dêle o cristianismo não encontrou um gênio criador capaz de proclamar com tal brilhantismo musical o valor da fé; daí a perda de prestígio do instrumento clássico da cristandade — o órgão.

O repertório sacro e coral de Bach é muito vasto. Dêle se destacaram, devido a seu elevado número, as Cantatas. Toda religiosidade de Bach encontra nelas sua forma de expressão pura. Incluem-se entre elas os três Oratórios, que na realidade são Cantatas, pois constituem contemplações líricas dos festejos que lhes dão nome: “Natal”, “Ascensão” e “Páscoa”.

O “Oratório do Natal” é formado por seis Cantatas cujo elo de ligação é a repetição de versículos dos Evangelhos de São Lucas e São Mateus — fator de unidade e homogeneidade. O “Oratório” é uma forma semi-dramática de narrar passagens do Novo Testamento. Concorde com o pensamento dominante na sua geração, Bach colocou sua arte a serviço da religião.

Todavia sua obra atinge as plagas do sublime ao se inspirar num tema prenhe de fé — o drama do calvário. Escrevendo as “Paixões” “Segundo São João” e “Segundo São Mateus”, levantou-se Bach, na Alemanha, como um dos seus gênios de maior evidência, posição que até hoje conserva.

Embora seja crença geral que Bach tenha escrito cinco composições sobre a “Paixão”, uma delas, “Segundo São Lucas” é indubitavelmente, apócrifa: o texto manuscrito por Bach nada mais é que uma cópia por êle feita para poder executá-la. Das outras duas “Paixões” que se supõe sejam de sua autoria, não existem cópias.

A “Paixão Segundo São João” foi executada em primeira audição em 1723 e a “Paixão Segundo São Mateus”, em 1729, ambas na Igreja de São Tomás de Leipzig. Assemelham-se pelo espírito e desenvolvimento sustentando quase a mesma forma. A “Paixão Segundo São João” foi escrita evidentemente sob grave impacto emocional. É de um romancista mais sensível do que intelectual, de maior religiosidade e coros mais generosos. Na “Paixão Segundo São Mateus”, Bach havia atingido a maturidade; expressando então emoções penetrantes, interesse musical transcendente e muita vida.

Os quadros dramáticos da História Sagrada se sucedem durante quatro horas prendendo-nos através de profundas emoções. Os coros apresentam grande concentração de espírito e vigor; assim o madri-



gal, o recitativo, a ária, a palavra bíblica ou poética sucedem-se em harmonioso conjunto e perfeita homogeneidade.

De acôrdo com as exigências litúrgicas divide-se a obra em duas partes.

A primeira, menor e mais lírica, termina com a condenação de Jesus — compreende trinta e cinco números. A segunda, mais dramática, vai do martírio até o túmulo e compõe-se de quarenta e três números.

Os principais personagens são os mesmos descritos nas antigas "Paixões" que eram usualmente cantadas nas Igrejas durante a Semana-Santa e que adquiriram maior importância musical revestindo-se de formas mais elevadas e artísticas nos séculos XVI e XVII. Os conjuntos dividem-se em duas categorias bem destacadas salientando-se o "Coral", elemento que traduz o sentimento coletivo das almas cristãs. Numerosos são êstes corais. Alguns, como o "Oh! Haupt volt Blut" de Paul Gerhart, o coral predileto de Bach, repetem-se com alguma freqüência.

Destaca-se ainda "O Mensch beweîn Sunde gross", que figurara como introdução à "Paixão Segundo São João", tendo sido retirado por Bach em 1727 para figurar no majestoso coral da "Paixão Segundo São Mateus" como conclusão da primeira parte.

Transparece nesta obra maravilhosa, fé ardente, terno misticismo, e se ergue como tocantes preces de um crente idealista e evocações de um grande visionário em elevada inspiração.

A "Paixão Segundo São Mateus" é considerada a obra-prima de Bach, a mais emocionante e comovedora de suas composições.

## O MITO DA "JUVENTUDE MODERNA" E "OS CAFAJESTES"

GUIDO LOGGER

São inúmeros os filmes no último decênio, que mostram a situação e o clima de vida da "juventude moderna". Essa situação é vista como uma "situação de crise", originada por muitos fatores, entre os quais a Segunda Guerra Mundial ocupa um lugar de destaque, quando se trata da juventude na Europa e nos Estados Unidos, e o futuro incerto de um mundo que se balança à beira de um precipício, quando se trata dos jovens que já não se lembram de guerra alguma, fora da Europa.

Essa juventude é vista completamente desligada das normas existentes, de princípio solitária e fascinada por uma mística de "gang", vivendo na fronteira do crime ou dentro dêle.

As características do gênero são: 1) a generalização do que é apenas um aspeto de determinada parte da juventude moderna; 2) o negativismo em face da vida e 3) a tipificação pela indumentária e pelo comportamento logo reconhecíveis.

A juventude moderna ainda é mostrada como um "universum" fechado em relação ao passado e ao futuro. Nos filmes nada se sabe da origem daquela situação e menos ainda de uma saída da mesma. É verdade que a obra de arte não é obrigada a apresentá-las; mas *mostrar* apenas uma situação acabará logo na esterilidade, na insinceridade e no anti-psicológico.

O gênero, começado por "Juventude Transviada" (Rebel without a cause) de Michéas Ray, dá como situação fixa dessa juventude moderna a frustração (seja qual fôr o terreno em que ela se manifesta), a solidão e a fuga conseqüente na pseudocomunidade, a "gang", que se isola da sociedade por "rites" perigosíssimos (como a "roleta russa", "corrida paulista" etc.), pelo seu próprio jargão, pelas roupas e pelos cabelos (barbas) e pelos "códigos de honra". Na situação se encaixa, também, a velocidade (carro ou lambreta), que toma os ares de uma conquista do mundo, inclinandó ao mesmo tempo para a criminalidade.

Se os filmes "Juventude Transviada", "Os Trapaceiros" (Les Tricheurs) de M. Carné ou "A Verdade" (La Vérité) de G. H. Clouzot, se ocupam ainda com as causas da situação de crise, outros, sobretudo de datas mais recentes, nem se ocupam com elas, como por ex. "Os Primos" (Les cousins) de Claude Chabrol, "Acossados" (À bout de souffle) de J. P. Goddard, "O sol por testemunha" (À plein soleil) de René Clément ou "Um dia de enlouquecer" (La giornata ballerda) de M. Bolognini. Ninguém nesses filmes se TORNA expoente dessa juventude moderna. O personagem É assim, desde os primeiros me-

tros do celulóide. É um tipo ao qual falta evolução, desenvolvimento progressivo.

Nesse ponto o filme "brasileiro" (?) "Os Cafajestes" de Ruy Guerra não difere desses filmes. Mas não é por isso que o chamamos um filme de situações falsas, vazio e sem sentido. Já o título soa falso em relação ao conteúdo. Poderia indicar uma indignação, uma reprovação, mas estas não existem. O título não corresponde ao dado ideológico-moral que indica. "Os Cafajestes" conta as façanhas de um "play-boy" e seu amigo fotógrafo. E assim assistimos a uma cena de alcova ao primeiro com uma prostituta, tratada por ele da maneira mais cafajeste possível. Em seguida, a um passeio do mesmo a Cabo Frio com o fotógrafo e uma amiguinha, com o intuito de fazer chantagem com fotografias comprometedoras deixando-a nua na praia. Segue-se uma cena de amor da vítima com seu algoz. Ela quer se vingar, e entra em cena uma outra môça, que é violentada pelo fotógrafo, leva uma "curra" do "play-boy" para poucos minutos depois entregar-se ao fotógrafo, que fingiu suicidar-se. E todos voltam para casa como se nada houvesse ocorrido.

Não diremos que o diretor inventou a curra, a chantagem, a substituição de rua e de salão, a corrupção moral e a violência, como escreveu um crítico cinematográfico que defende o filme moral e esteticamente. Essas bestialidades humanas existem, mas a transposição das mesmas para o domínio da arte, que os realizadores pretendiam fazer, exige umas tantas condições, que um relato na imprensa, por ex., não exige.

Um filme como obra de arte exige uma construção dramática qualquer que seja, clássica ou de episódios, mas em todo caso uma certa evolução na linha dramática para alguma coisa, um final esperançoso ou desesperado, moral ou imoral, mas um final.

"Os Cafajestes" não apresenta final algum, a não ser uma pálida crítica social na figura do guarda que pede os papéis de motorista na estrada. Estes estão em ordem, o rapaz pode prosseguir viagem. A polícia estava ausente na praia, quando se cometiam tôdas as baixezas, mas os papéis do cidadão estão em ordem! Portanto, não há nada, pode passar para a ordem do dia, expressa no noticiário final (creio que agora esta sequência está cortada). É muito pouco, e se dilui no filme. Tem-se a impressão de que o diretor colecionou primeiro uma série de bestialidades para depois dependurá-las num fio de história, de enredo que não tem evolução, nem lógica nem psicológica. Nem a chantagem é levada a termo, nem explicada a "vingança" da mulher contra a prima, que sofre uma curra pelos dois.

Não há lógica nem psicologia entre uma e outra atitudes da mulher que entra no mar, vestida, com ares de menina de colégio de interior que nunca viu mar, para dois minutos depois tirar toda a roupa, sabendo perto um rapaz que mal conhece. Não se justifica psicologicamente aquela tão falada cena de nu, toda aquela angústia, quando uma mulher como aquela (amante de um rico industrial) não está absolutamente angustiada. Soa falso toda aquela cena, que além disso, é prolongada demais, falando dramaticamente. De tal maneira que os críticos que assistiram à primeira projeção, depois de um aplauso inicial, irromperam em "chega! chega!" A cena, que em si possui dramaticidade pela plástica de fotografia e música expressiva, caberia muito bem no filme "Duas Mulheres", por ex.,



na violentação de uma menina inocente. Aqui, com essa personagem, já não tem sentido.

Como não têm sentido as cenas muito piores da "curra" da menina. Uma menina que sofre a curra de um, lança-se dois minutos depois nos braços do companheiro do seu algoz? Sai com êle da tela no mais doce romance como se tivesse tomado um sorvete!

Tem sentido, além de sacrilega, a seqüência com as duas garôtas de colégio, que numa praia abandonada, num lugar êrmo como o da fortaleza, vão pedir fogo para cigarro a dois desconhecidos e respondem cândidamente a perguntas de catecismo, que na boca de cafajestes são uma blasfêmia? Mesmo o diálogo cruzado nessa seqüência, que alguns críticos acham a maior descoberta no Cinema, não é nôvo. Outros fizeram isto, como Anatole Litvak por ex. em "Mayerling", que procurava evitar o campo e contra-campo nos diálogos, fixando com a câmara o personagem que ouve e não o que fala. Numa obra de arte, o artista se expressa à sua maneira. Deve comunicar algo ao espectador ou ao ouvinte, um pensamento, uma idéia, uma mensagem, sentimentos. Se viveu realmente o drama, deve ter pensado algo, julgado, sentido. Ora, "Os Cafajestes" é um filme horrivelmente vazio. É um registro frio, sem vida, das bestialidades humanas, mais frio ainda que "Um dia de enlouquecer" de Bolognini. Êste, pelo menos, acusa um determinado mundo corrompido, ainda tem um final esperançoso ("amanhã você dançará" diz o pai, quando tira o filhinho do berço). "Os Cafajestes" não contém idéia alguma, nenhum sentimento. Não há revolta, não há reprovação, acusação, desespero, angústia por parte do diretor, nenhuma compaixão nem pelos cafajestes, nem por suas vítimas. Não há nada. (Sei que o diretor é um cidadão de Moçambique, que esteve 6 meses em Portugal "a convite" de Salazar, fez o curso de IDHEC, mas não sei nada do homem Ruy Guerra).

Por isso a fotografia cuidada e a música expressiva se tornam puros formalismos estéticos. Não estão em função de um conteúdo adequado. Estão aí por si mesmos, a pior "l'art pour l'art" que se pode imaginar. É um filme pretensioso e nada tem de brasileiro.

E isto seria a "redenção do Cinema brasileiro"? É imitação e plágio da "Nouvelle Vague" desde o princípio até o fim, sem uma nota pessoal, estilo próprio ou marca brasileira, afora o texto em português e a paisagem de Cabo Frio.

Norma Benguel bancando a Jeanne Moreau, e Jece Valadão o Belmondo. Imitação, sem o sentido dos originais, nos movimentos da câmara de um Chabrol, Goddard ou Truffaut. A imagem parada que êste usa às vezes, que ainda tem sentido na seqüência da praia quando estaca a imagem de N. Benguel, como se dissesse "pára, pára, não posso mais!", não tem sentido algum quando feita com o manequim numa vitrina de Copacabana.

Está ultrapassada a interpretação da já surrada escola de Elia Kazan e seus maneirismos de olhar o infinito, de passar pensativo a mão pelo queixo, pelo rosto, estancando o ritmo com um "show" individual.

Creio que o diretor Ruy Guerra poderá contribuir para um "Cinema Nôvo" brasileiro, se deixar a pretensão de "épater le bourgeois", ou em boa gíria, de "abafar a banca" com seqüências "audaciosas" ("Cinco minutos de sexo e de violência!"), se deixar os formalismos estéreis, e se se apoiar num bom roteiro de conteúdo humano, psico-

lógico ou social, sem querer entrar na dança dos prêmios de festivais internacionais desmoralizados. Artesanato ele tem.

### APRECIÇÃO MORAL

É o filme “Os Cafajestes” imoral? Eis a questão que juristas, críticos de Cinema e moralistas colocam no momento. Diretores, críticos e artistas, em geral, não admitem que possa haver imoralidade na obra de arte. Quando muito, alguns admitem o termo “pornográfico”, se não houver arte alguma, mas apenas uma produção comercial querendo explorar os baixos instintos dos espectadores. Reclamam para a obra de arte liberdade absoluta de expressão e de apresentação. Essa posição, no entanto, não é sustentável se considerarmos apenas a Ética natural, mesmo sem citarmos a moral católica.

Antes de tudo, é preciso dizer que nunca é o assunto em si que torna o filme moral ou imoral. Nenhum assunto é vedado ao artista. Tudo depende da atitude dêste em face do mal, da imoralidade. O mal faz parte da nossa vida. Negá-lo seria um mentira, tornaria a obra de arte hipócrita e inconveniente. Por outro lado, o bem igualmente existe na vida de cada um. Negar o bem seria a mesma mentira e hipocrisia, tornaria a obra da mesma maneira sem convicção.

“Os Cafajestes” não é imoral por apresentar baixeiras humanas, mas por apresentar *exclusivamente* baixeiras, sem o contraste do bem. Onde estão no filme a oposição entre o bem e o mal, a luta, a vergonha e o remorso nos personagens, que nem suspeitam estarem perdendo cada vez mais um pouco de sua condição humana? Quando outros diretores, sobretudo os franceses, apresentam cenas mais ou menos escabrosas, é para definir melhor personagens ou situações dentro de uma intriga nuanceada, em que há evolução psicológica ou curvas ascendentes e descendentes num caso sentimental. Mas, como dissemos acima, não há nada disto em “Os Cafajestes”. Todos os fatos escabrosos aí estão por si mesmos e não como ilustração das situações ou dos personagens.

Quanto à atitude do diretor em face do mal, já anotamos na crítica estética do filme: É de absoluta frieza, que se *Torna* cinismo e complacência indireta, reforçada sobretudo pela falta de discrição e de pudor na apresentação de cenas chocantes. Não há aprovação direta como também não há reprovação, mas antes cumplicidade pela duração desnecessária de certas seqüências, pelos detalhes chocantes, pelas angulações maliciosas.

O diretor esqueceu que a arte cinematográfica é arte de sugestão por excelência, como disse Abel Gance. O diretor bem intencionado, sincero, querendo denunciar o mal, não tem necessidade de apresentá-lo com todos os detalhes, que excitarão o espectador. Não restava outro caminho ao diretor Ruy Guerra senão prolongar as cenas das baixeiras, já que o filme só isto apresenta, faltando qualquer outra história, enredo, trama ou intriga plausível.

A Ética exige ainda que o mal seja mostrado nas suas nefastas conseqüências para o indivíduo, a família e a sociedade. No filme não há nada disto. Todos saem da aventura como se saíssem de um pique-nique inocente, ou conforme um conto de fadas moderno: “Todos foram à praia e foram muito felizes”.



Não vemos a periculosidade do pervitim e da maconha para a saúde e o sistema nervoso, além do efeito de tirar as resistências naturais que o homem normal possui, o pudor, a vergonha e a responsabilidade dos seus atos.

A chantagem, a curra, a violentação, tudo se ajeita num abrir e fechar de olhos. Nada tem conseqüências, nem civil nem moralmente.

É esta a "lição" que espíritos imaturos podem tirar do filme. E aí está o primeiro êrro das Censuras Federal e Estadual ao liberarem o filme, declarando-o impróprio até 18 anos. Aos 18 anos (não falemos dos que apresentam apenas essa idade e que entram aos magotes nos cinemas, porque não há fiscalização eficiente no Brasil inteiro), aos 18 anos alguém neste mundo já é espiritual, moral e psicologicamente adulto e maduro? Já tem bastante experiência de vida para discernir sempre o bem e o mal? Já é imune às imagens provocantes de nus, de cenas de alcova, de ostentações de liberdade absoluta?

No Cinema não podemos absolutamente medir com as mesmas medidas usadas para outras artes ou para a Imprensa. As outras artes não são populares. O Teatro fica restrito a uma elite intelectual e de certas posses. A Pintura e a Escultura estão confinadas ao recinto muito exclusivo de um museu. A Literatura, mais acessível, não atinge as massas. E a imprensa? Há uma diferença enorme entre um relato de crimes chocantes no papel, entre mil outros assuntos, catástrofes, desastres, descobertas sensacionais, ameaças de guerra, desordens etc., e os mesmos crimes *visualizados* numa tela iluminada, da qual nada nos distrai, e êstes apresentados a milhões por preços relativamente acessíveis.

E entre êstes milhões, a maior parte não sabe "ler" um filme. Não lê nas entrelinhas, não alcança as intenções do diretor, nada sabe de arte cinematográfica. Vê apenas imagens, fica sob o fascínio da imagem, identifica-se com os personagens, partilha do jôgo na tela: portanto, o cinema exerce mais influência nas massas do que tôdas as artes juntas.

Daí a nossa preocupação, e dos Estados conscientes dos seus deveres, com o Cinema e com os possíveis abusos que dêle podem fazer homens gananciosos e inescrupulosos em nome da arte ou da liberdade de expressão.

A liberdade individual e a liberdade de expressão artística são sempre condicionadas pela sociedade em que vivemos. Sòmente Robinson Crusóe na sua deserta era absolutamente livre, mas ficou restringido na sua liberdade quando encontrou "Sexta-feira". Quanto mais nós que vivemos em sociedade com milhões de seres humanos! Todos compreendem a necessidade de leis para o tráfego, para escapar à balbúrdia e à impossibilidade de locomover-se. Por que não aceitam leis no tráfego espiritual entre os homens? Uma democracia deve permitir a palavra subversiva que conspira contra ela? Deve permitir obras atentatórias à moral pública, à moral de milhões de seres sob a alegação de liberdade de expressão? Seria uma liberdade suicida. A liberdade de expressão é restrita pelas leis da Ética natural que regulam tôda a atividade do homem, em qualquer terreno, em relação ao seu Criador, ao seu semelhante e a si mesmo.



## CRÔNICA CINEMATOGRAFICA

## CRÔNICA DO RIO DE JANEIRO

## "OS CAFAJESTES"

Acidentada a trajetória de "OS CAFAJESTES". Iniciou a sua carreira, já antes de ser lançado, com elogios dos mais entusiastas de uma parte da crítica cinematográfica carioca. Falou-se em "redenção do Cinema Nacional", "o Cinema Nôvo Brasileiro", "o primeiro filme adulto", etc., etc.

Outros críticos fizeram sérias restrições: Cláudio de Mello e Souza, Moniz Vianna, Pedro Lima e Henrique Pongetti. Esse fez "blague", chamando a célebre cena do nu de Norma Benguel, polvilhada de areia, de "bife à milanesa" ou de "areialização" da "Nouvelle Vache".

Menos ainda gostaram as autoridades eclesiásticas, que receberam múltiplas queixas e que levaram S. Emma. o Cardeal Jaime Câmara a alertar o Senhor Governador e o Senhor Chefe de Polícia da Guanabara. O filme foi retirado do cartaz numa sexta-feira; mas voltou no domingo seguinte, graças a uma liminar. Foi, contudo, afastado do cartaz, domingo à noite, pelo fato de o Senhor Presidente do Tribunal de Justiça haver cassado a liminar concedida por um Juiz.

Começou então a choradeira na Imprensa, no Rádio e na Televisão. O crítico cinematográfico Ely Azeredo transformou-se em líder da resistência e paladino da "liberdade de expressão artística". O produtor-ator Jece Valadão, que já cortou alguns pedaços do filme por imperativos financeiros (certa resistência do público), o diretor Ruy Guerra e a atriz Norma Benguel aparecem quase diariamente na Televisão. A última chorando suas lágrimas bem choradas e recebendo flôres de cavalheiros idosos e sentimentais (Ary Barroso). Tudo muito bem encenado.

O Chefe de Polícia do Rio de Janeiro organizou uma sessão especial para Juizes, Sacerdotes e outras pessoas de nossa "intelligentzia". O Chefe do Serviço de Censura do Estado da Guanabara assegurara o comparecimento do filme; mas na hora aprazada, a fita não apareceu, pois os responsáveis recusaram-se a entregá-la.

O Senhor Chefe de Polícia determinou então ao Inspetor Cecil Borer para apreender a fita.

A seguir, o Senhor Elpidio Reis, então na Chefia do Serviço de Censura, exonerou-se de seu cargo por "ter mentido ao Senhor Chefe de Polícia".

Estamos em tal situação ao redigirmos essas notas.

É possível que, quando sair a Revista, tenhamos outras novidades.

## "O REI DOS REIS"

Levou um susto o Revmo. Frei Leovigildo, O.F.M., responsável pelo Cine Pax, de Ipanema. A "Metro" escolheu "OS CAFAJESTES" para os cinemas do seu circuito, obedecendo à lei de 8 por 1. O "Pax", que está incluído nesse circuito, já tinha anunciado o filme, quando o Frei leu uma entrevista com Norma Benguel, em que esta contava o seu drama na filmagem da cena do nu. Pediu então in-

formações ao S.I.C. (Serviço de Informações Cinematográficas da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e cancelou a fita. Por isso entrou antes da hora "O REI DOS REIS", de Nicholas Ray.

Os moleques do "Cahiers du Cinéma" gostaram, naturalmente, do filme, porque é de um de seus ídolos, o diretor Nicholas Ray. Nós não gostamos tanto!

Jeffrey Hunter "avec le même regard trouble" de sempre, como disse um crítico francês, não nos convenceu, apesar de "sua abstinência de fumo, de álcool, de mulheres e de publicidade" (!), durante a filmagem, como nos quer impingir a publicidade da Metro.

O filme quer agradar a gregos e a troianos, isto é, a judeus, a protestantes e a católicos. Transformou o drama de Cristo e o problema religioso num drama político, criando figuras de Judas e Barabás não muito condizentes com o texto da Sagrada Escritura.

Boas intenções houve, sem dúvida, mas com elas são pavimentadas as estradas para o inferno do Cinema.

### O CINEMA NA P.U.C. DO RIO DE JANEIRO

Está sendo realizada uma série de palestras sobre Cinema na Universidade Católica do Rio de Janeiro. O Diretório que a organizou queixou-se, em nota publicada nos jornais, de uma certa pressão indevida por parte da U.M.E., por incluir certos nomes de conferencistas com ideologias nada cristãs. Os nomes católicos estavam completamente excluídos.

De nossa parte criticamos a escolha dos assuntos que não são bem adaptados à capacidade dos não iniciados no estudo do Cinema, como, por exemplo: Orson Welles, o Neo-Realismo Italiano, o Tempo Cinematográfico, Akira Kurosawa, o Romantismo no Cinema Americano, etc. É a mesma coisa que falar aos leigos sobre "UMA TENTATIVA DE REABILITAÇÃO DO SEGUNDO NOTURNO DO BREVIÁRIO ROMANO". Interessa?

### UM CURSO DE CINEMA NA P.U.C. DE BELO HORIZONTE

Sob orientação do R.P. Edeimar Massote, S.J., iniciou-se um CURSO DE CINEMA de mais ou menos 230 aulas, na Universidade de Belo Horizonte, para um grupo de estudantes selecionados.

A finalidade do Curso é formar professores para Cursos de Iniciação ao Cinema em Colégios Secundários e, possivelmente, orientadores de Cine-clubes e críticos de Cinema.

É a primeira experiência feita nesse sentido, no Brasil.

No fim do ano, poderemos dar melhores informações sobre os resultados dessa experiência importante.

### SEMANA DO CINEMA FRANCÊS

A Semana na "MAISON DE FRANCE" teve 10 dias. Cada dia um filme inédito e ainda sem distribuidor no Brasil.

Todos os cinéfilos curiosíssimos para verem "*L'ANNÉE DERNIÈRE À MARIENBAD*", de Alain Resnais. E, justamente, esse ficou na alfândega, por motivos fiscais.

"*ZAZIE, DANS LE MÉTRO*" foi um dos melhores da série. Ilustração fantasista da frase: Tudo pode acontecer em Paris. Uma mis-



tura genial de vários gêneros de Cinema, em que as "gags", perseguições e truques tomam uma forma alucinante.

"*TIREZ SUR LE PIANISTE*", de François Truffaut foi outra surpresa. A análise psicológica alia-se o conto policial, tratado em tom de paródia. Simbiose original!

"*CHRONIQUE D'UNE ÉTÉ*", de J. Rouch e Edgar Morin, dois cineastas desconhecidos no Brasil. Do material filmado, personagens e fatos num dia de verão, suficiente para 20 horas de projeção, ficaram uns 90 minutos mais ou menos interessantes. (Cabe observar que Edgar Morin é um ilustre sociólogo, autor de obras como "*Le Cinéma ou l'homme imaginaire*" e "*Les Stars*").

"*COEUR BATTANT*", o segundo filme de Doniol-Valcroze, é uma comédia viva, espirituosa, e... moralíssima. Fato surpreendente para quem conhece as suas teorias sobre a moral no Cinema (Ver "*Cahiers du Cinéma*", n.º 111).

"*LE TESTAMENT D'ORFÉE*", de Jean Cocteau, é uma repetição de tudo quanto êle fez no Cinema, desde "*Le Sang d'un Poète*" até "*Orfée*". Tudo gira em torno dêle (Cocteau), ator principal, que consegue reduzir à insignificância até B.B.!

Filme indigesto.

"*L'ENCLOS*", de Armand Gatti é uma história comovente de campo de concentração, focalizando a perfídia nazista, a vontade de viver e a solidariedade humana dos prisioneiros.

A maior "gaffe", porém, foi o fato de se apresentar o filme na versão alemã para os "habitués" da "Maison de France".

Poderiam ter deixado tranqüilamente nas latas "*LES TROIS MOUSQUETAIRES*", de Bernard Broderie e "*LES LIONS SONT LACHÉS*", de Henri Verneuil.

Philippe de Broca, Fr. Truffaut e os atores Belmondo, Pascale Petit e Marie Laforet compareceram em carne e osso no coquetel oferecido na "Maison de France". Não nos foi possível trocar uma palavra séria com os cineastas, porque a praga das meninas caçadoras de autógrafos é inextinguível nessas ocasiões.

Belmondo é simpático, os outros acanhadíssimos.

## A DANÇA DA CENSURA FEDERAL DOS FILMES

Todos se lembram da transformação da Censura Federal em Censuras Estaduais, durante o governo do Senhor Jânio Quadros. Alegou-se a inconstitucionalidade de uma Censura Federal; a Carta Magna estava omissa nesse particular, eis porque os Estados podiam resolver a questão.

Do dia para a noite, uma circular do Ministro da Justiça anunciou que a Censura estava novamente federalizada e extintas as censuras estaduais.

Perguntamos: quem decidiu isto? saiu algum decreto? quais as leis que regulam essa nova censura federal? quais os seus critérios? qual o modo de trabalhar? quais os componentes?

É verdade que o Chefe de Censura Federal revelou *alguns* nomes (5); mas apenas êsses 5 que farão a Censura de mais ou menos 500



filmes novos de longa-metragem, por ano, além das curtas-metragens e dos jornais?

E que está fazendo a Censura da Guanabara? Há ainda algumas companhias que deixam censurar seus filmes lá. Temos então duas censuras?

E para que a Censura Federal, quando todos os Juizes de Menores têm direito líquido e provado de fazer censura, isto é, declarar a impropriedade até 18 anos? A Censura Federal faz outra coisa? Mais uma censura, então?

Está na hora de esclarecer êsse assunto, de se falar, não a portas fechadas, atrás dos bastidores, e que sejam ouvidos os representantes do povo na Câmara e no Senado.

GUIDO LOGGER

### CRÔNICA DE SÃO PAULO

#### REPRESENTANTE DO "OFFICE CATHOLIQUE INTERNATIONAL DU CINÉMA", EM SÃO PAULO

Como medida de entrosamento e visando a conhecer mais profundamente as atividades culturais cinematográficas, encontra-se em visita aos países latino-americanos, a Senhora América Penichet.

Trata-se de pessoa de vasta projeção dentro do 'O.C.I.C.', pois é Secretária Executiva do Secretariado para a América Latina.

É a primeira vez que o 'O.C.I.C.', descentralizando suas atividades, se aproxima de grupos latino-americanos; as visitas anteriores, embora benéficas do Prof. André Ruzkowski, não puderam ser aprofundadas e não tiveram um sentido oficial. Aliás, a Senhora América Penichet tomará contacto com movimentos de Cultura Cinematográfica, principalmente os orientados por católicos, como sejam o Serviço de Informações Cinematográficas, a Orientação Moral dos Espetáculos, a Federação Gaúcha de Cine-Clubes (à qual se filia o Cine-Clube 'Pro Deo'), a Federação Mineira de Cine-Clubes e o Cine-Clube do Centro D. Vital.

Uma visita sobremaneira proveitosa e capaz de trazer imensos benefícios ao Brasil.

#### FILMES

Abril foi um mês em que se notou uma ligeira evolução nas estréias, apesar de serem poucas as fitas de importância.

Quase no findar do mês, surgiu uma obra de um singular Diretor: "AS AMIGAS", de Michelangelo Antonioni.

Infelizmente, conhecemos mal Antonioni: dêle vimos "Crimes d'alma" e "Aventura". "As Amigas" é de 1955.

Valem aqui as observações de Henri Agel, em "Les Grands Cinéastes", citando "Cinéma 58", n.º 30, a respeito de Antonioni: "Un homme, pensif, réservé, habité par le doute et l'incertitude, aux yeux brumeux qui posent des questions inquiètes. Un moraliste qui se penche avec amertume sur l'absurdité de la vie, et, refusant à la fois la révolte et la résignation, cherche les voies d'un salut qui ne serait pas métaphysique. Tel est Michelangelo Antonioni".

“MOLOKAI”, em que pesem as boas intenções, não é uma obra que se defina como de estrutura puramente cinematográfica. É um filme “*impuro*”: o histórico-religioso se insere, como primordial, num contexto cinematográfico; o universo fílmico se subordina à finalidade histórico-religiosa.

“O REI DOS REIS”, apesar de sua filiação ao grupo de “OS DEZ MANDAMENTOS”, “BEN-HUR”, é mais uma obra em que o universo religioso ou sacral se sotopõe ao espetacular.

Por uma estranha contradição, tais filmes podem produzir um efeito benéfico em nosso público, já de si tão falto de orientação e de formação religiosa.

#### O JUIZADO DE MENORES DE SÃO PAULO VERSUS CENSURA FEDERAL

A Censura Federal continua a falhar: ou ela não tem critérios ou tem critérios em demasia e não sabe como agir.

Em poucos meses, o Dr. Aldo de Assis Dias, Juiz de Menores de São Paulo, já divergiu quase 30 vezes da Censura Federal. E houve caso de divergências radicais: assim, por exemplo, os filmes “CORACÃO REBELDE”, “ANÔNIMAS COCOTES” passaram de Programa Livre para impróprios a menores de 18 anos; as fitas “EM UMA PEQUENA TENDA, UM GRANDE AMOR”, “A TABERNA DAS ILUSÕES PERDIDAS”, de Livre para impróprias a menores de 16 anos.

A impressão que se tem é de que a Censura Federal não pôde organizar-se plenamente, embora a nossa convicção é de que o problema de critérios seja fundamental. De nada adianta incluir-se numa Censura um grupo de pessoas, por mais cultura que possuam, sem ao menos dispô-las à atividade censória, que, por natureza, é uma atividade difícil e complexa.

HÉLIO FURTADO DO AMARAL

IGNÁCIO JOSÉ VERÍSSIMO — **Pombal, os Jesuítas e o Brasil.** Imprensa do Exército, Rio de Janeiro, 1961.

O século XVIII foi para os povos da Cristandade um século de desnacionalização e repúdio às origens históricas. Especialmente a mundo hispânico sofreu um tremendo impacto revolucionário nas instituições, na direção política e na mentalidade das elites dirigentes. Portugal e a Espanha haviam escapado ao paganismo renascentista, e a Inquisição lhes preservara a unidade espiritual, fragmentada no resto da Europa pelo protestantismo. Mas diante do iluminismo daquele século — a "filosofia das luzes" vinda da França e da Alemanha — não tiveram as mesmas defesas. As idéias ímpias e revolucionárias, procedentes da Europa transpirenética, eram implantadas nos povos ibéricos pelos governos dos "déspotas esclarecidos".

Em Portugal coube a Sebastião de Carvalho, o férreo ministro de D. José I, realizar essa obra demolidora e anti-tradicional. Toda a sua política foi uma negação do Portugal histórico. Neste sentido, os juízos de Cabral de Moncada, em seus estudos sobre a época pombalina, e João Ameal, referindo-se à "monarquia da tábua rasa", coincidem com as considerações do nosso Cândido Mendes, ao prefaciá-la edição brasileira das Ordenações. Aí dizia aquele ilustre jurista e historiador que ao terremoto de Lisboa outro se vinha acrescentar, o terremoto nas instituições, provocado pelo ministro cujo maior título de glória perante a posteridade seria o de reconstrutor da capital portuguesa.

É o que também ressalta à leitura destas páginas escritas pelo Marechal Ignácio José Veríssimo sobre Pombal, os Jesuítas e o Brasil.

A figura de Sebastião José de Carvalho suscitou apologistas calorosos, que o defenderam justamente pelo significado revolucionário de sua obra. Mas há também os que pretendem ser imparciais e objetivos, não deixando de louvar o prepotente ministro inimigo dos Jesuítas pelo que diz respeito à sua contribuição para o engrandecimento econômico e o progresso de Portugal.

Tudo isto se desfaz como uma ilusão ante os fatos bem concatenados pelo ilustre cabo de guerra, estudioso dos nossos problemas e pesquisador da nossa história, cujo amor às letras está ligado por herança ao nome que tem sabido honrar. Depois de haver estudado o ditador platino Rosas, dá-nos agora este volume sobre a tirania de Pombal.

E note-se que não poderá ser acoimado de suspeito por quem ainda queira defender o ministro de D. José I. Com efeito, não é pelo amor aos Jesuítas que o autor combate Pombal. Não mostra nenhum interesse em defender a monarquia e a nobreza. Com respeito à Inquisição, na qual não vê senão um fruto do obscurantismo e da intolerância, sua posição de um adversário irredutível não deixa margem a dúvidas.

E suas palavras finais são bem expressivas:

"Que sobra, pois, dêse déspota esclarecido?

"Na realidade, apenas o acervo do déspota: as milhares de vítimas, a imoralidade administrativa em torno do Estado, a bajulação e o servilismo dos áulicos e o medo, e a insatisfação, e a pobreza do povo infeliz".



Na verdade, o estudo em aprêço é um retrospecto geral da era pombalina. As questões de política internacional, a luta contra os nobres e o suplício dos Távoras, a reforma da Universidade de Coimbra, os casos pessoais de Sebastião José de Carvalho na política portuguesa, tudo isto, além do que o título do livro anuncia, é examinado pelo autor. Aliás, para bem se compreender a atuação de Pombal com respeito ao Brasil era indispensável abranger o quadro geral da época, sem falar em que muitas questões concernentes à vida brasileira se resolviam em função dos interesses da Côrte e de um modo especial segundo as ambições e o jôgo político do Marquês.

Frisa-o de início, ao escrever no prefácio: "Nenhum fato histórico é isolado. Há sempre antecedentes e conseqüentes, porque sempre há causas anteriores que se refletem (benéfica ou malêficamente) sôbre a ação dos grupos humanos ou do Estado e provocam, por sua vez, em reflexo, novos fatos históricos.

"Essas causas são de dois tipos: as que se geram na própria sociedade — causas intrínsecas; as que vêm de fora — causas extrínsecas.

"Quanto mais nova é a História de um povo, tanto mais os seus fatos políticos, culturais, econômicos, militares, etc., resultam de outros originários fora dela.

"A História do Brasil é um exemplo. Os séculos 16, 17 e 18 e os começos do 19 são balizados por acontecimentos que só se explicam como conseqüentes de antecedentes gerados em Portugal, na Espanha, na França, na Inglaterra, etc."

É exata a observação. Mas o interessante é notar, diante da história de nossos dias, que as repercussões a que se refere o autor vão abrangendo agora todos os povos, de muita ou pouca história, desde a China milenar e a velha Europa até às tribos africanas que passam a formar Estados independentes. A interdependência das nações é cada vez maior, e cada vez mais difícil localizar a história.

O século XVIII europeu — e suas repercussões na América espanhola ou portuguesa — assinalou-se por essa interdependência no domínio das idéias, as quais por sua vez logo se transformavam em correntes insufladoras de movimentos políticos. Teria sido, pois, um esclarecimento maior para o leitor, preceder êste ensaio sôbre a época pombalina com uma introdução na qual se fizesse uma análise interpretativa do iluminismo europeu.

A leitura destas páginas evoca as reflexões de Taine sôbre o Antigo Regime na França, fazendo ver como êle já trazia em germe a Revolução. Assim também foi em Portugal. A monarquia absoluta estava eivada da dinâmica revolucionária. Abandonando o sistema tradicional português, Pombal, que começara por querer imitar o exemplo inglês das Companhias de Comércio, acabava em plena centralização absolutista, vencendo tôdas as resistências e impondo a ação tutelar do Estado sôbre a sociedade portuguesa decadente.

Estávamos longe da época áurea de Portugal. Perdera-se o sentido camoniano da Fé e do Império. Infiltrava-se a mentalidade mercantilista dos povos de além-Pirineus. E até mesmo as concepções monárquicas de sabor protestante entravam em Portugal servindo aos desígnios do despotismo da época.

As instituições tradicionais, abaladas, não podiam propiciar nenhuma reação. É contristador, por exemplo, o servilismo da Casa dos Vinte e Quatro no episódio dos Távoras, e como estávamos longe daquela altiva assembléia que nos seus primeiros tempos se recusava a receber representantes do monarca, porque a Casa dos Vinte e Quatro "era de vinte e quatro e não de vinte e cinco!"

Decadente a nobreza, enfraquecidas as corporações, estiolada a vida universitária, e até mesmo o clero ressentido pelo espírito mundano e a corrupção que não o poupava, tudo contribuiu para que Pombal pudesse desferir os seus golpes certos no edifício tradicional de uma Nação combatida.

Por sua vez, o Brasil entra em crise na sua economia. A produção açucareira, as minas sobretudo, deixavam de seguir o ritmo acelerado dos anos anteriores ao governo de Pombal. A partir de 1760 a exportação brasileira caía vertiginosamente. E os rendimentos das Províncias Ultramarinas começavam a ser inferiores às despesas.

Um paralelo poderia também ser traçado entre Portugal e a Espanha na aquela época. E assim como a política centralizadora de Pombal se refletia no Brasil, da mesma forma a centralização levada a efeito pelos Bourbons na Côte de Madrid, em contraste com a política mais hábil e mais espanhola dos Habsburgos, ia ser dentro em pouco a causa dos movimentos que se alastrariam pelos vice-reinados do Nôvo Mundo, dando origem à separação política.

O reinado que se seguiu ao de D. José I, quando Pombal entrou em ocaso e perdeu as graças do trono, tentou reconduzir Portugal aos rumos históricos. Caetano Beirão estudou muito bem o que foi, neste sentido, a grande obra de D. Maria I.

É melancólica a época de Pombal. Precursora e anunciadora dos anos sombrios em que a Nação portuguesa se afunda por completo sob a monarquia constitucional e a república.

E fica-se a pensar, ao fechar êste volume, entre o ocaso de Pombal e o aparecimento de D. Maria I: chegou tarde a grande Rainha, já era quase impossível reerguer a Nação arrasada...

J. P. GALVÃO DE SOUSA

---

MAURICE CORVEZ — "LA PHILOSOPHIE DE HEIDEGGER" — PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE — FRANÇA COLEÇÃO — "INITIATION PHILOSOPHIQUE" — 1.<sup>a</sup> Edição — 1960 — 136 pgs.

A Editôra "Presses Universitaires de France" lançou, no terceiro trimestre de 1961, em 1.<sup>a</sup> edição, o 51.<sup>o</sup> número da sua coleção "Initiation Philosophique". A coleção, dirigida por Jean LACROIX e orientada por Ferdinand ALQUIÉ, Georges BASTIDE, Paul RICOEUR, Joseph VIALATOUX, Gaston BERGER e Leon HUSSON, todos conhecidos professores e eminentes pensadores franceses, vem realizando um trabalho de divulgação filosófica digno dos maiores aplausos. Deveríamos reproduzir aqui no Brasil algo semelhante, numa coleção de preço acessível, que reunisse as obras fundamentais dos autores representativos desde a antiguidade, até os nossos tempos.

Entre as diversas obras já publicadas pela Coleção "Initiation Philosophique", incluem-se títulos que vão desde introduções (como L'Esthétique de Heggel — vol. 31 — por Bernard TEYSSÈDERE) até obras como "Problemes Actuels du Marxisme" de Henry LEFÈBVRE, vol. 32, "Valeur et Liberté de Joseph COMBÉS, vol. 44, e a obra que estamos noticiando.

Não há dúvida de que esta coleção e outras semelhantes dedicadas a diferentes temas, representariam, entre nós, um esforço positivo no sentido do nosso desenvolvimento cultural. Abrir horizontes ao estudioso brasileiro, horizontes do pensamento profundo sobre os temas mais significativos que têm agitado a vida espiritual de todos os tempos é uma das mais dignas e verdadeiras missões das entidades dedicadas a promover o progresso social e a difusão do espírito do estudo e da pesquisa.

"La Philosophie de Heidegger" é das melhores introduções que conhecemos sobre "Ser e Tempo". Para os leitores familiarizados com a obra do filósofo alemão é um prazer acompanhar a exposição e as observações críticas de CORVEZ. Para os desejosos de se iniciarem no pensamento de HEIDEGGER, constitui uma ótima introdução, mais clara do que a muito sintética de José GAOS (1) e menos extensa e técnica do que os valiosos estudos de A. de WAELHENS (2), é comparável a outro excelente trabalho em língua inglesa de Werner BROOK (3).

Nas suas observações críticas CORVEZ acentua, referindo-se à concepção do SER em HEIDEGGER que:

"On dira, peut-être, que cet Être qui surgit dans le "Dasein" sans qu'on sache pourquoi, n'est pas séparé de l'existant. Il vient de L'existant, comme il est orienté vers le existant, aussi bien l'existant intelligible que l'existant brut. Oui, l'ontologie de bouche dans l'ontique, le fonde, le soutient dans l'être. Mais il ne l'est pas. "Sein" et "Dasein" sont transcenddants, et ne se laissent pas retenir par L'Existant. L'Être n'est pas lié essentiellement à l'Existant, il n'est pas identique a lui. L'Existant brut, dont l'integration à l'ordre ontologique nous aurait offert des perspectives plus larges, cet existant n'est pas: l'Être en est bien détaché, dans sa suffisance et sa pauvreté".

"Impossible alors de dépasser le phénomène ontologique: Toute union authentique est rompue avec l'existant. Malgré l'orientation (Angewiesenheit) et la présence, l'ontique, que l'on appelle le "réel", est séparé de la "Réalité" transcendante, les "présents" sont dissociés de la "présence", l'être reste toujours au-dessus des existants, qui ne peuvent que participer à lui: **l'Être est bel et bien stérilisé**" (o grifo é nosso).

Finaliza CORVEZ com a sua crítica, a nosso ver fundamental, dizendo: "Or, cet Être q'on nous présente comme la réalité suprême pour notre connaissance philosophique n'est, à la vérité, qu'une abstraction" (pag. 131).

Não podemos concordar inteiramente com Corvez pois julgamos que o "SER", conforme proposto por Heidegger, nunca é abstrato ou concreto porquanto aquele filósofo abstrato, pergunta como Leibniz e Schelling: "por el fondo supremo y la causa primeira y entitativa de todo el ente" (4) numa forma diferenciada e com um sentido modificado: "¿En qué consiste el hecho de que en todas partes sólo tiene preeminencia el ente, que no se piensa antes la nada del ente, "esta nada" es decir, el ser en funcion de su esencia?" (5) — . . . "sólo **porque** la pregunta "Qué es metafísica?" piensa de antemano en el acto de remontar, en lo **transcendens**, en el **ser del** ente, puede pensar la nada del ente **aquella** nada que es originariamente lo mismo que el ser" (filosofia do "nada" desenvolvida no sentido do nihilismo negativo (6), radicando a essência do nihilismo no esquecimento do ser.

Aliás CORVEZ, na pag. 134, nos diz que: "L'Être qui surgit dans le "DA-SEIN" est l'être de l'existant. Il ne doit pas en etre dissocié" convindo recordar aqui que, na realidade, no "Ser e Tempo", Heidegger propôs-se efetuar a analítica do "Dasein" e o conceito de "ser" que nela aparece refere-se ao "existente", numa possível tentativa para posteriormente colocar o problema do "Ser". A tentativa de compreensão do "Ser" do "Dasein" seria o único caminho aberto ao

(1) Introduccion a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger — por José Gaos — Fondo de Cultura Económica — México-Buenos Ayres — 1.ª Ed. 1951 — 112 pgs.

(2) A. de Waelhems, La Filosofia de Martin Heidegger, Lovaina.

(3) "Existence and Being" by Martin Heidegger — c/ introdução de Werner Brock, Dr. Phil. Henry Regnery Company — Chicago — Illinois — 1949 — 399 pgs. Neste livro, da pag. 25 à pag. 131 — Brock apresenta um objetivo resumo de "Ser e Tempo".

(4) pag. 67 — "Sobre la cuestion del Ser" — M. Heidegger — Tradução de German Bleiberg — Revista do Occidente, 2.ª edição.

(5) Idem obra citada pag. 67/68.

(6) Idem pag. 69.



pensador para tentar uma analítica do "Ser" (o primado da analítica do "Da-sein"). Entretanto pode-se perguntar se há outro "Ser" além do "Ser" existente. Segundo CORVEZ o foto bruto da existência e os suas determinações ônticas não são englobadas pela "Lichtung" heideggeriana que permanece assim vazia e abstrata. Entretanto, não devemos esquecer que Heidegger, ainda em "Sobre la Question del Ser", nos diz que: "En la fase del nihilismo perfecto parece como si no hubiese nada semejante al "Ser" del ente, como si el fuese nada (en el sentido de la nada nadeante), el Ser queda extrañamente excluido. Se oculta. Se mantiene en ocultación que se oculta a si misma. En este ocultar consiste, sin embargo, la esencia — exprimentada por los griegos del olvido. Al fin, es decir, fuera del camienzo de sua esencia, no es nada negativo, sino presuntamente un reservar, en sua calidad de ocultación, reservar que encierra lo aún no desocultado". (7).

Continuando a deixar o dizer sobre o **ser** ao próprio filósofo convém acrescentar outra citação "Entre tanto, el olvido, como algo aparentemente separado del ser, no sólo **ofecto** a la esencia del ser. Pertenece a la cosa del ser mismo, actúa como destino de su esencia. **El bien repensado olvido, la ocultación de la esencia (verbol) oún no revelado del Ser** (8) **guarda tesoros oún no descubiertos y es lo promesa de um hallozgo que solo espero** la odestada busca (9) (o grifo é nosso).

Estendemo-nos bastante nas citações do próprio Heidegger na tentativa de permitir um esclarecimento às críticas de CORVEZ, julgando oportuno trazer a esta resenha o pensamento que o filósofo alemão dedicou especialmente à questão do Ser.

E ainda, insistindo em trazer à resenha o próprio dizer de Heidegger, lembramos a sua advertência: "Siempre decimos del "ser mismo" **demasiado poco** si, al decir "el ser", omitimos la pre-esencia **para lo esencia** humana y desconocemos así que esta esencia misma co-integra "el-ser". También de hombre decimos siempre **demosiado poco** si, diciendo "el ser" (no el ser humano), ponemos al hombre aparte, y lo así puesto lo referimos despues al "ser". Pero también decimos **demasiado** si entendemos el ser como lo que abarca todo, representándonos al hombre como um ente particular entre otros (planta, animal) y relacionando ambos aspectos; porque ya en la esencia humana está la relacion con aquello que está determinado por la referència — el relacionar en sentido del necesitar — como "ser" y así desposeído de su presunto "en y por si mismo". El decir del "ser" hostiga al representar de una perplexidad a otra, sin que se nas muestre el origen de esta incertidumbre". (10)

Em conclusão, podemos dizer que a crítica de CORVEZ coloca em discussão profundos problemas sobre a concepção do "Ser" em Heidegger, discussão que o próprio filósofo vem tentando esclarecer nas suas obras posteriores ao "Ser e Tempo".

MÁRIO MATTOSO SILVEIRA

(7) Idem pag. 59.

(8) Quanto à maneira de escrever o ser com atachadura em cruz, Heidegger esclarece: "La tachadura en cruz no hace, al principio, más que repeler debido al habito casi inextricable de representar-se **el ser** como algo independiente y que luego se aproxima. Sólo de cuando en cuando, en calidad de enfrentamiento, al hombre. Con arreglo a esta representacion parece que el hombre se halla excluido del "ser". Sin embargo, el hombre no sólo se halla implicito en el "ser", sino que "ser", necessitando la esencia humana, no puede prescindir de abandonar la apariencia del para-si, por lo que es tambien de esencia diferente de la que quisiera llevarse a cabo en la representación de un contenido que abarca la relación sujeto-objeto. El signo cruciforme no puede ser, después de lo dicho, un signo meramente negativo de tachadura. Más bien indica los cuatro ambitos del cuadrado y la reunión de ellos en el lugar del cruce". (idem pag. 53)

(9) Idem pag. 60.

(10) Idem pag. 47/48.







